REVUE DE PHILOSOPHIE

REVUE

DE

PHILOSOPHIE

PARAISSANT TOUS LES MOIS

DIRECTEUR

É. PEILLAUBE

NEUVIÈME ANNÉE

XIV

JANVIER A JUIN 1909

PARIS

Gabriel BEAUCHESNE & Cie, Éditeurs

117, RUE DE RENNES, 117

CERTITUDE ET VÉRITÉ

XIV

Au-dessus des corps et des hommes pouvons-nous atteindre à la vérité sur quelque être transcendant à tous ces êtres? Par-delà les phénomènes, nous avons pu savoir qu'il y a des êtres dans le monde et au moins en partie ce que sont ces êtres; pouvons-nous dépasser le monde? — C'est la question de l'existence, de la connaissance de Dieu.

Qu'il y ait dans le monde de l'être, de la force, de l'ordre, des lois, de la pensée, ce n'est pas ce qui est en question. Il n'y a pas d'évolutionisme, pas de mécanisme qui tienne, dès là qu'on admet des lois scientifiques, la correspondance mystérieuse de notre cerveau aux corps les plus énormes et les plus lointains, qui fait que les calculs de nos astronomes réussissent et prédisent les phénomènes célestes avec des erreurs réduites à presque rien, — les sciences physiques et chimiques, pour ne parler que de celles-là, qui nous montrent l'expérience vérifiant avec une merveilleuse constance les déductions des savants, on est bien forcé d'avouer qu'il y a une logique dans la nature et que cette logique est conforme à la logique de notre pensée. *Mens agitat molem.* Un esprit circule à travers le monde, et il y a dans la nature tout comme dans nos aspirations quelque chose d'idéal et qu'il est permis d'appeler divin. Aussi bien cela ne fait pas question. Ce qui fait question, c'est de savoir si ce divin exige la réalité de Dieu. Dieu n'est-il qu'une abstraction de notre pensée, la forme idéale et suprême du monde, ou bien Dieu est-il? Le divin est certain, Dieu est-il vrai ?

Il paraît évident d'abord qu'on ne peut découvrir Dieu dans l'analyse d'aucune de nos pensées. Quelle que soit la séduction

de la preuve ontologique et quelle que soit même la haute valeur qu'elle signifie dans le point de vue d'une métaphysique divine où l'essence contient l'être même, pour nous, hommes, l'argument de saint Anselme et de Descartes n'est et ne peut être que paralogique. Gaunilon, saint Thomas, Kant, en ont, les uns après les autres, dénoncé le vice logique. Dans un concept considéré comme tel, par voie d'analyse, et en s'appuyant sur le seul principe de contradiction, on ne trouvera jamais qu'un concept et non pas un être.

Il me paraît non moins clair que nous ne trouverons Dieu dans aucune expérience intérieure. Tout ontologisme se heurte aux limites mêmes de l'expérience par laquelle il prétend atteindre Dieu. Le seul être que nous atteignions directement est notre être, et s'il y a quelque chose en nous de divin, ce n'est pas Dieu même. On peut dire, si l'on veut, avec Ravaisson : « Ce grand Dieu, selon une parole célèbre, « n'est pas loin de « nous ». Mesure supérieure à laquelle nous comparons et mesurons nos conceptions, ou plutôt qui les mesure en nous, idée de nos idées, raison de notre raison, il nous est plus intérieur que notre intérieur; c'est en lui que nous avons tout ce que nous « avons de vie, de mouvement, d'existence ». Il est nous, pourrait-on dire, plus encore que nous ne le sommes, sans cesse et à mille égards étrangers à nous-mêmes. » On pourrait ajouter beaucoup d'autres expériences semblables. Ici même, j'ai jadis attiré l'attention sur ce fait, enveloppé dans le sentiment de l'obligation morale, que si nous nous sentons parfois obligés même au prix de notre vie, c'est que sans doute il y a en nous la constatation d'une réalité supérieure à notre propre réalité (1). Mais si l'on peut, comme je le crois, se servir de ces sortes de constatations pour arriver jusqu'à Dieu, il est impossible de dire qu'on y atteint directement l'être même de Dieu. Car toute expérience et toute constatation, alors même que nous y trouvons des éléments qui infiniment nous dépassent, n'en demeurent pas moins nôtres, produites comme nous, bornées comme nous. Je ne pense pas qu'on puisse faire aucune métaphysique, je dirais volontiers aucune science ni

(1) « Le problème moral », *Revue de Philosophie*.

même aucune théologie, autrement qu'en partant de nous et qu'en suivant les méthodes plus ou moins proprement appelées méthodes d'immanence, mais il me paraît tout au moins aussi évident que si nous demeurons confinés en nous-même, nous ne trouvons jamais que nous-même et que l'immanence, puisqu'immanence il y a, ne vaut que comme méthode pour commencer les recherches et doit, pour aboutir à des résultats, conclure elle-même à sa propre insuffisance et conduire ainsi à la transcendance. C'est bien ainsi d'ailleurs que l'ont toujours entendue à ma connaissance ceux qui ont défendu cette méthode, et en particulier M. Maurice Blondel. On ne trouve Dieu qu'à la condition de se dépasser.

Or, nous n'avons qu'un seul ressort intellectuel qui permette ce dépassement, qui, partant de faits constatés, nous permette d'atteindre, d'affirmer quelque chose hors de ces faits, c'est, nous l'avons vu, le principe de causalité. Toute série de phénomènes, par cela seul qu'elle est série, est insuffisante, elle a besoin de quelque chose hors série qui fasse être la série, qui lui fournisse, avec la raison d'être, l'être. C'est pour cela que, au-delà de nos sensations, nous affirmons l'existence d'êtres corporels qui leur correspondent, pour cela que nous affirmons l'existence des autres hommes. L'insuffisant ne se suffit pas et a besoin, pour être, de quelque raison qui lui donne la suffisance. Or, d'être agrégées en un tout, cela ne donne pas aux parties la suffisance qui leur manque séparément, une somme d'insuffisances ne saurait constituer une suffisance, pas plus qu'une accumulation de dettes ne pourrait constituer un actif. Et quand les parties sont assemblées, il y a une nouvelle insuffisance qui se manifeste, c'est celle de l'assemblage. Toute série d'événements exige une raison ou une cause hors série ; la totalisation des séries en un univers ne fait que composer une nouvelle série de tous points semblable aux autres, sauf qu'elle est beaucoup plus complexe, cette nouvelle série a donc, comme toutes les autres, besoin d'une raison ou d'une cause qui lui donne l'être. Et, pour donner l'être, il faut que cette cause le possède elle-même par nature. Cette cause est Dieu, l'être qui possède l'existence dans son essence même, l'être transcendant, cause de tout être autre que lui. C'est cette manière de raison-

ner qui, sous des formes diverses, avec plus ou moins de rigueur logique, fait le fond de l'argumentation appelée cosmologique et qui contient, en effet, les raisonnements les plus communs : premier moteur, contingence des êtres, etc.

Ce qui fait la valeur ontologique du raisonnement, c'est la portée ontologique du principe de causalité que nous avons établie plus haut (1). Étant une loi de l'être et non pas seulement de la pensée, la cause que la conclusion atteint est une cause réelle et non pas une simple exigence de l'esprit, non pas seulement une idée, mais un être. Nous sommes certains que Dieu est, et cette certitude est aussi une vérité. Comment sommes-nous arrivés à cette certitude qui s'est trouvée être le signe même de la vérité ? Par le même moyen qui nous a permis d'arriver aux précédentes, par la docilité de notre pensée à ce qui en elle paraissait tout à fait indépendant de nous, s'imposait à nous et surgissait, pour ainsi dire, du fond de l'esprit avec une clarté souveraine et un ascendant qui ne pouvait ni se nier, ni même se contester, ou du moins qui ne l'aurait pu sans éveiller ces « reproches secrets de la raison », dont Malebranche nous a parlé et qui sont, nous l'avons vu, le signe de la certitude. Devant cette force souveraine, qu'elle émane de la raison ou qu'elle soit un rayonnement de l'expérience, nous avons senti qu'il fallait nous incliner, que nous ne pouvions pas ne pas le faire, et que même l'eussions-nous pu, nous avions l'obligation de nous soumettre et, selon une très belle parole, de « nous laisser faire par la vérité ». Et ainsi, ce n'est pas, comme l'a soutenu le néo-criticisme, notre volonté qui en nous crée la vérité, nous ne faisons pas la vérité, elle se produit en nous, notre volonté n'entre pas comme facteur dans sa production, mais cependant notre volonté, durant les opérations de l'intelligence, ne reste pas inactive : elle fait taire les passions et les préjugés, dissipe les préventions, empêche la précipitation, maintient l'attention et, s'opposant ainsi à la poussée subjective des erreurs, garde à la vérité le champ libre pour se produire et en conserve intacte la pureté. Il n'y a pas d'opération intellectuelle qui par quelque côté ne soit morale

(1) *Revue de Philosophie.*

et ne ressortisse à la volonté. L'homme n'est ni intelligence isolée, ni volonté séparée, il est l'un et l'autre à la fois, et, s'il importe de ne pas confondre le déterminisme intellectuel, signe de certitude et garant de vérité, avec les libres mouvements de la volonté, il importe aussi bien de ne pas les séparer. Car si nous ne voulions pas voir la vérité, quel que fût son ascendant intellectuel, nous pourrions toujours disputer, ergoter contre elle et finalement la perdre pour jamais, par une faute irrémissible de la volonté combattant la raison par la raison. Et c'était bien ce que pensaient les grands scolastiques lorsqu'ils faisaient, après Aristote, de la vertu de prudence, la vertu de l'usage de l'intelligence et qu'ils étudiaient avec tant de finesse et de profondeur les manières diverses dont les opérations de l'esprit, au même titre que toutes les autres opérations ou actions de l'être humain, ressortissent à la morale (1).

Ce sont les mêmes signes de certitude, c'est le même ascendant intellectuel qui nous guideront dans la recherche et la connaissance des attributs de Dieu. Les attributs métaphysiques ne nous arrêteront pas longtemps. Dieu admis comme la cause transcendante du monde, ils n'offrent guère de difficulté. Unité, simplicité, éternité, immatérialité de Dieu, ne sont guère que des dénominations diverses de la cause transcendante. Car, si c'est, d'une part, l'insuffisance des êtres cosmiques et, d'autre part, l'ordre qui régit ces êtres qui nous ont poussé à affirmer l'existence d'une cause transcendante qui soit à la fois la raison suffisante des êtres insuffisants et de l'existence de l'ordre, cette cause ne saurait être qu'unique. Qui dit ordre, en effet, dit synthèse, arrangement, disposition unitaire, et de même qu'il n'y a qu'un cosmos où tout se tient, où tout est lié, de même il ne peut y avoir qu'une cause. Un seul monde, donc un seul Dieu. Cette cause transcendante, hors série, source de tout être comme

(1) Ce serait ici le lieu, si ce travail n'était déjà trop long, de montrer que saint Thomas n'a pas été l'intellectualiste exclusif que quelques-uns veulent voir en lui, et qu'à son tour Duns Scot n'a pas entaché tout son système d'une initiale absurdité, tout en reconnaissant le primat de la volonté. Pour les deux grands docteurs, aucune des deux facultés n'agit ni ne peut agir sans l'autre. Seulement le dominicain met l'accent sur l'intelligence, et le franciscain le met sur la volonté, sans que ni pour l'un ni pour l'autre l'intime synergie des deux facultés soit détruite.

de toute unité, ne saurait se disperser dans le temps ni se disloquer dans l'espace, elle est, par là même, simple, éternelle — c'est-à-dire intemporelle, immatérielle — c'est-à-dire non-spatiale. Tant qu'on se borne à nier ainsi de Dieu les dispersions et les conditionnements internes de l'espace et du temps, il ne saurait guère y avoir de difficulté. Les difficultés naîtraient, au contraire, et innombrables si, à ces notions qui, en dehors de la notion d'unité, sont toutes négatives, on substituait des appellations positives auxquelles on voudrait attacher un sens également positif. Car alors on ne pourrait s'empêcher de donner à Dieu des attributs formés en grande partie à l'aide de notre imagination et qui, dès lors, ne sauraient convenir à l'être qui, s'il n'est pas inconcevable, est tout au moins, de l'aveu de tous, inattingible aux sens et à l'imagination.

Toutes ces difficultés, nous allons d'ailleurs les retrouver avec les attributs que l'on appelle moraux. C'est devenu un lieu commun de répéter après Descartes et Leibnitz, qui, en cela, ne faisaient guère que suivre l'École : « Les perfections de Dieu sont celles de nos âmes ; seulement, elles sont en lui sans bornes. » C'est ainsi qu'on attribue à Dieu la puissance, l'intelligence, la bonté, et encore la conscience et la personnalité, l'infinitude, l'immutabilité, la science, la providence, la vie, la volonté, la béatitude. Il y a cependant cette différence entre l'École et les modernes que ceux-ci affirment Dieu surtout comme suprême perfection et déduisent après tout le reste de la considération de la perfection, tandis que l'École reconnaissait d'abord en Dieu la cause suprême, et de cette causalité dérivait avec la perfection tous les autres attributs. Quiconque n'admet pas la valeur de la preuve ontologique doit suivre la voie de l'École, beaucoup plus sûre et plus rigoureuse.

En effet l'être qui, raison d'être de tous les autres, est à lui-même sa propre et suffisante raison, ne peut être que parfait. Il l'est, pour ainsi dire, par définition, puisqu'il a en lui-même de quoi se suffire, il est achevé et ne saurait souffrir aucune espèce d'insuffisance. Et par cela seul qu'il cause ou produit, il agit, il possède l'énergie qu'il manifeste par ses effets. La puissance énergique, active, qui ne reste pas inemployée ou inoccupée en ne restant que pure puissance, mais qui, hors du

temps et de la succession, domine la succession et le mouvement dans l'immobilité de son acte, n'est qu'une autre expression de la causalité transcendante. Remarquons ici cependant que déjà avec la puissance nos conceptions tendent à l'altération. Le concept de perfection est encore relativement clair : est parfaite toute qualité à l'état de pureté, il suffit d'une abstraction par laquelle nous éliminons de notre intelligence et l'ignorance et l'erreur pour avoir la notion de l'intelligence pure, de la perfection intellectuelle, mais le concept de puissance est beaucoup moins facile à épurer et à rectifier. Car la puissance qui convient à Dieu est la toute-puissance, et hors de la toute-puissance la puissance n'est pas parfaite. Or, nous ne pouvons guère nous représenter ce que peut être une force, une puissance qui ne se développe pas, qui a partout à la fois son point d'application, qui, indivisée, produit cependant des effets infiniment divisés. Notre imagination entre en lutte avec notre conception, et nous devons constamment veiller pour que notre langage ne déforme pas continuellement notre pensée.

Une fois posée la perfection de la cause, tout le reste suit. Les modernes disent : L'être parfait a toutes les perfections ; or, puissance, intelligence, bonté, etc., sont des perfections, donc l'être parfait possède tous ces attributs. Le raisonnement ordinaire des scolastiques est un peu moins simple. Ils disent : La cause produit des effets, ces effets qui proviennent de la cause doivent avoir retenu vis-à-vis de cette cause une certaine similitude : *agens agit simile sibi,* donc toute qualité positive des effets devra être attribuée à la cause d'une façon éminente. C'est ainsi que la cause des énergies du monde sera éminemment énergie ou toute-puissance, elle sera de même éminemment bonne, éminemment consciente, éminemment personnelle, éminemment intelligente, éminemment vivante, éminemment heureuse. Les modernes constituent les attributs de Dieu à l'aide d'une abstraction, simple opération logique ; ils suppriment les bornes d'une qualité positive, et la qualité, se trouvant ainsi épurée, demeure parfaite, devient digne par cela seul d'être attribuée à Dieu. Ainsi les perfections de Dieu ne sont pas seulement semblables aux nôtres, elles leur sont identiques en nature sinon en degré. Les scolastiques croi-

raient en pensant ainsi proférer presque un blasphème. Ils sont beaucoup moins gnostiques que les modernes, et je ne saurais dire qu'ils sont plus voisins de l'agnosticisme puisqu'ils assurent tous que nous pouvons arriver à la connaissance de Dieu, mais on peut dire du moins que, beaucoup plus que Descartes et que Leibnitz, ils ont en parlant de Dieu le sentiment et le frisson du mystère. Saint Thomas dit expressément dans son Commentaire sur le livre des *Noms divins : Deus est ignotum, ignotum* au neutre, ce qu'on pourrait traduire ainsi : Dieu est chose inconnue, ou encore : Dieu est le mystère, Dieu est l'abîme.

Mais cependant et malgré cette parole sortie du fond de son âme religieuse, saint Thomas n'en a pas moins professé que nous pouvons avoir quelque connaissance des attributs divins. Cette connaissance, d'une part, est connaissance, nous affirmons avec raison de Dieu certains attributs, mais, d'autre part, elle vacille sur les confins du mystère, comme dans une brume épaisse une lumière tremblante. Ce qui permet à l'École de garder cette difficile position et de n'y pas faire de faute logique, de telle sorte qu'elle sauvegarde les droits du mystère sans abdiquer ceux de la raison, c'est la théorie de l'éminence des causes. D'une part, l'effet retient une similitude de la cause dont il est issu, voilà qui assure la connaissance ; d'autre part, ce que nous voyons dans l'effet, la qualité que nous saisissons par l'expérience de la conscience ou des sens n'est pas dans la cause au même titre que dans l'effet, elle n'est dans la cause que de façon éminente, et c'est cette considération de l'éminence qui empêche l'usurpation de la raison sur le mystérieux. C'est ainsi que l'on peut dire que la tragédie de *Phèdre* avec tous ses vers et toutes ses qualités peut être attribuée à Racine, mais la beauté, l'harmonie des vers, l'ordonnance de la tragédie, toutes ses qualités en un mot n'ont été en Racine qu'éminemment, d'une façon transcendante. Ce que nous découvrons dans la tragédie a été dans l'esprit de Racine, mais évidemment non pas exactement tel que nous le trouvons dans la tragédie. La beauté, l'harmonie figées, pour ainsi dire, dans les vers étaient vivantes dans le génie du poète. Mais cependant nous devons reconnaître qu'elles lui appartiennent, nous devons les lui attri-

buer. C'est à peu près ainsi que les scolastiques attribuent à Dieu les qualités positives de tous les êtres. Tout ce qui est qualité réelle, toute valeur d'existence doit être attribuée à Dieu comme à la cause première de tout ce qui est. En général, les philosophes de l'École et surtout les modernes qui les ont suivis insistent sur la ressemblance des effets aux causes et estiment que cette attribution par assimilation des effets à la cause suprême fournit une connaissance claire, certaine et positive de Dieu. Il semble qu'il y ait en cela bien de l'exagération et qu'il faut de toute nécessité compenser ce qu'il y a de trop grande clarté dans ce procédé d'attribution par les réserves nécessaires qu'exige l'éminence de la cause. Si déjà la beauté d'une œuvre d'art est quelque chose de très différent de la beauté du génie qui l'a produite, on peut à tout le moins rapprocher l'un de l'autre le génie et l'œuvre d'art. Tous deux sont finis, tous deux sont imparfaits, tous deux sont créés, ils peuvent être rangés dans une communauté de genre, ce que l'on dit de l'un peut aussi se dire équivoquement de l'autre, il y a plus que des analogies, il y a sûrement des ressemblances. On pourrait comparer ce rapport à celui des divers plans qui couperaient une pyramide parallèlement à sa base ; chacun de ces plans reproduirait la figure des plans supérieurs ou inférieurs, tous les points des plans inférieurs ont des correspondances avec les points des plans supérieurs ; cependant, comme les plans inférieurs ont une aire plus étendue que celle des plans supérieurs, il s'ensuit que la correspondance des points n'est pas entière, qu'il y a similitude, mais cependant différence, et de la connaissance de l'un de ces plans, sans autre donnée, on ne pourrait déduire la connaissance intégrale de l'un quelconque de ceux que nous avons supposés. Mais si la ressemblance éminente fait place à l'éminence transcendante, alors c'est bien autre chose. En géométrie, cette éminence serait figurée par le point sans dimensions vers lequel convergent les génératrices de la pyramide et si la direction des génératrices ou la figure de deux plans sécants parallèles suffit à déterminer le point de convergence, cependant il est totalement impossible d'expliquer par ce point sans dimensions le développement lui-même, ou de rapporter à ce point de

façon distincte l'un quelconque des points dont l'ensemble constitue le volume pyramidal. C'est que nous avons passé d'un genre à un autre genre, du plan au point, et que de l'un à l'autre, bien qu'il y ait des relations, cependant la commune mesure n'existe pas. Or, des qualités produites dans les êtres créés aux attributs substantiels de la cause éminente n'y a-t-il pas la même distance? Y a-t-il commune mesure ? Peut-il y avoir équivocation ? Ne sont-ce pas êtres appartenant à des genres essentiellement différents ? Ne faut-il pas des mots uniques pour exprimer l'Unique ? Et tout dans l'unique n'est-il pas unique ? C'est d'ailleurs ce que l'École reconnaissait expressément lorsqu'elle disait que nous n'avions de Dieu qu'une connaissance par analogie.

Et ainsi nous n'avons pas tort de reconnaître en Dieu la cause éminente de toutes les qualités positives des êtres, nous avons le devoir de penser qu'il faut lui en faire honneur, et en ce sens nous connaissons Dieu, et notre connaissance de Dieu n'est ni vaine, ni vide, ni surtout stérile, mais en donnant à Dieu les noms qui expriment notre expérience de ces qualités il nous faut bien garder d'être dupes et de croire que nous nommons Dieu. Il est non pas l'inconnaissable, mais l'innommable et l'ineffable, en lui est le meilleur de tout ce qui est, rien n'est sans lui, tout est par lui et tout, par conséquent, a rapport à lui, mais si, nous confiant en ce rapport, nous voulons atteindre au terme, nos ailes nous refusent le service et elles retombent lassées longtemps avant d'avoir atteint le seuil de l'inaccessible. Toute notre science ne va qu'à savoir que nous balbutions, que nous bégayons, et que toutes nos paroles sont inadéquates, comme incomplètes toutes nos actions. Mais cela même n'est pas rien, et c'est par là que nous nous tenons très éloignés de l'agnosticisme. Car notre mémoire nous fournit un exemple expérimental de ces sortes de connaissances qui, pour être toutes négatives et vides en apparence, n'en sont pas moins très réelles. C'est dans tous les cas si nombreux où, cherchant un nom que nous ne pouvons pas retrouver, nous écartons tous ceux qui nous viennent à l'esprit et qui ne sont pas ce nom. Notre représentation du nom n'est pas assez claire pour que nous le prononcions,

nous n'en possédons que des éléments confus à peu près irreprésentables, cette représentation est cependant suffisante pour nous faire écarter tous les noms qui ne sont pas celui-là même que nous cherchons. Nous voyons donc ici, par une expérience commune et incontestable, qu'on peut en quelque sorte savoir sans savoir et avoir quelque représentation obscure de ce qui paraît irreprésenté. Il en est pour les connaissances supérieures tout à fait de même, et, sans pouvoir dire expressément, adéquatement, ce qu'est Dieu, nous pouvons avec certitude affirmer ce qu'il n'est pas.

Nous devons toujours nous garder, lorsque nous parlons de Dieu, de tomber dans deux écueils : le premier, c'est de le concevoir sur le type ou sur le modèle de l'homme, cet écueil s'appelle l'anthropomorphisme ; le second, c'est de supposer que l'action divine a toujours l'homme pour but, cet autre écueil s'appelle l'anthropocentrisme. L'homme n'est ni le type auquel se conforme Dieu ni le but dernier de Dieu. Il faut donc distinguer dans l'homme non seulement les qualités qui sont individuelles à tel ou tel homme, mais aussi celles qui sont particulières à la constitution humaine, et par-delà ces qualités retrouver celles qui sont essentielles à ce qu'il y a en nous de plus être, et qui ne sont pas seulement les plus générales, mais qui sont aussi les plus importantes et les plus foncières. Et ces qualités doivent bien plutôt se concevoir comme des fonctions actives et inséparables de l'être même que comme des qualités pures qui semblent plus claires à mesure que par l'abstraction on les distingue de leur sujet. Celle de ces fonctions qui pourrait toucher au fond même de tout être vraiment être, ne serait-ce pas la fonction pensée, cette activité durable qui synthétise les diversités pour en former des ensembles, qui contient en elle à la fois l'efficience par son acte, et la finalité par la subordination des éléments à l'ensemble ? La pensée qui fait le fond de notre être, qui en est l'âme, pourrait-on dire, n'est pas divisée en intelligence et en volonté, elle est à la fois et en même temps intelligence et vouloir. Nous distinguons après ce qui à l'origine est simultané. Et de même qu'en nous il y a un désir qui donne le branle au vouloir, de même la volonté ne se conçoit pas sans l'achèvement, sans la perfection qui se

trouve dans l'acte. Ordonner, synthétiser, c'est parfaire, c'est en cela que le bien se trouve, et avec le bien la racine de la volonté ; c'est ce bien dont notre plaisir nous offre de passagers et vifs simulacres, dont le sage sent comme l'approche apaisante et lointaine dans le calme de son âme et la tranquillité joyeuse de sa vertu, vers lequel se tourne sans cesse l'inquiétude de nos désirs. Et c'est sa grâce qui nous attire dans les frissons impétueux de nos amours. Mais cette volonté pétrie de raison, dans la disposition de tout, a égard à tout, et on ne conçoit pas plus ce que pourrait être une volonté sans intelligence qu'une intelligence sans activité. La séparation et l'espèce de domination qu'intellectualistes et volontaristes donnent à l'un de ces modes de l'être sur l'autre n'est qu'un artifice d'école réduisant par l'analyse à une sorte de mécanisme matériel les activités synthétiques de l'esprit. Mais, trompés par nos sens et par notre expérience, nous appelons bien notre bien ou ce qui nous paraît tel et, par un anthropomorphisme doublé d'anthropocentrisme, nous supposons d'abord que Dieu a dû vouloir le bien tel que nous le concevons, puisque le bien que Dieu a voulu doit être nécessairement le bien de l'humanité. Comme si le bien ne devait pas infiniment dépasser les types formés par notre sensibilité, comme si l'humanité était le but ou la fin ultime de l'œuvre divin ! L'humanité n'est ni ne saurait être qu'une partie, et probablement une partie infime, du cosmos. Très grande et reflétant l'univers par la pensée, mais pouvant n'être qu'à un des degrés de la pensée et aussi loin de modes de représentation supérieurs inconnus que la sensibilité animale, par exemple, est loin de notre mode rationnel de représentation. Et ainsi nous révérerons encore la Providence, mais nous ne songerons pas à la rabaisser à notre mesure ni à l'assujettir à nos fins.

Et ces considérations nous conduiront peu à peu à concevoir que notre mode de penser par abstraction et par généralisation, ce que nous appelons l'intelligible par opposition au sensible, qui est un mode supérieur par rapport à la sensation animale, n'est pas en lui-même le mode achevé de la connaissance. Car, si connaître c'est se représenter l'être, il faudra bien convenir que, ce qui est réel dans les êtres étant le concret et le singu-

lier, ce sont nos sensations qui approchent les êtres de plus près que nos concepts. Et c'est ce qui nous explique la force convaincante de l'expérience. Un fait dûment constaté ne plie jamais devant une idée, il force l'idée à se conformer à lui. C'est cette souveraineté reconnue au fait qui a opéré la révolution scientifique des temps modernes. L'intelligible est de l'être sans doute, mais, étant le général, c'est de l'être vidé par l'abstraction et diminué de toutes les notes individuelles qui précisément font que l'être est être. Notre connaissance, notre science par concepts est symbolique de l'être bien plus que vraiment représentative. Elle le signifie, elle ne le contient pas. Les sens auraient ici une supériorité véritable sur l'intellect si eux-mêmes nous donnaient autre chose que des signes. Leibnitz l'avait bien compris qui faisait voir dans l'extrême confusion des sensations le retentissement et comme le murmure de l'universalité des êtres. Et ce qui fait la valeur souveraine de l'art, c'est que les sensations concrètes, singulières, y réalisent des types, deviennent représentatives de l'universel et comme de l'infini. Le poète est le plus grand métaphysicien, c'est lui qui nous fait approcher le plus de la connaissance complète. C'est pourquoi il semble bien que le mode parfait, achevé, de la connaissance, doit être un mode tel qu'il ne soit ni sensible ni intelligible au sens humain de ces mots, mais qu'il connaisse à la fois et les singularités individuelles de chaque être, de chaque phénomène, comme le fait à peu près la connaissance sensible, et les correspondances réciproques des divers êtres, leurs communautés génériques, les relations qui font leur ordre et qui constituent leurs lois, comme tend à le faire la connaissance intelligible. La création, n'est-ce pas en effet l'art suprême, et le poète suprême ne doit-il pas être en même temps le suprême métaphysicien ? — Que l'on veuille bien réfléchir aux conséquences qui dérivent de ces simples considérations pour la conception, par exemple, de ce que l'on doit entendre par Providence et par miracle, et je crois qu'on ne saurait les trouver indifférentes.

Et de ce point de vue encore on peut dégager quelques vues qui intéressent la connaissance que nous avons des corps et la portée objective de nos sensations. Car si le cosmos présente un

ordre où tout correspond, il n'est pas téméraire de penser que la correspondance va plus avant qu'à produire quelques contre-coups obscurs. L'harmonie d'un orchestre qui éveille en moi des échos si émouvants et si prolongés, pourquoi ne serait-elle harmonie qu'en ma conscience, pourquoi dans les cuivres, dans les cordes mêmes, dans les bois vibrants, n'y aurait-il rien d'analogue à ce qui chante et frémit en moi ? « Il ne faut point s'imaginer, dit Leibnitz, que les idées de la couleur ou de la douleur soient arbitraires, et sans rapports ou connexion naturelle avec leurs causes ; ce n'est pas l'usage de Dieu d'agir avec si peu de suite et de raison. Je dirais plutôt qu'il y a une manière de ressemblance, non pas entière et, pour ainsi dire, *in terminis,* mais expressive, ou une manière de rapport d'ordre, comme une ellipse ou même une parabole ou une hyperbole ressemblent en quelque façon au cercle dont elles sont une projection sur le plan, puisqu'il y a un certain rapport exact et naturel entre ce qui est projeté et la projection qui s'en fait, chaque point de l'un répondant, suivant une certaine relation, à chaque point de l'autre. » Et c'est ainsi que la considération de l'ordre d'ensemble, de Dieu, peut nous conduire à penser que les qualités qui, dans les êtres extérieurs, correspondent à nos sensations pourraient bien avoir avec elles des ressemblances plus étroites que la simple considération de nos sensations ne nous permettait de l'établir. Descartes estimait que la véracité divine seule pouvait nous être un sûr garant de l'existence du monde extérieur, nous croyons pouvoir affirmer avec certitude cette existence avant d'avoir affirmé l'existence de Dieu, mais l'ordonnance et la corrélation des pensées divines nous permettent d'aller plus loin dans l'idée que nous nous faisons des rapports entre nos sensations et les qualités des corps que nous n'aurions pu le faire avant de connaître Dieu. Nous pouvons connaître le monde sans connaître Dieu, mais la connaissance de Dieu nous permet de pénétrer plus avant dans la connaissance du monde.

La seule objection redoutable, sinon contre l'existence de Dieu, du moins contre la dialectique qui conduit à le connaître, est celle qui consisterait à soutenir que l'usage du principe de causalité ne peut nous conduire qu'à doubler les choses sous

le prétexte de les expliquer, c'est-à-dire à prendre pour des explications de simples changements de mots. C'est ainsi que, selon Aristote, Platon, en ramenant les êtres aux genres et aux idées, ne faisait que de la dialectique vide, car ce qu'il trouvait dans l'être, il le réalisait en idée, mais cette idée, n'étant connue que par l'être d'où Platon l'avait tirée, ne contenait et ne pouvait contenir rien de plus que l'être lui-même, ne donnait, par suite, aucune connaissance de plus et n'avait non plus aucune raison d'exister supérieure aux raisons que l'être en lui-même pouvait contenir. L'être donné, constaté, est la raison de l'idée supposée bien plus que l'idée hypothétique n'est la raison de l'être donné. Et tout de même ne pourrait-on pas dire que la cause n'étant connue que par son effet, il n'y a rien en elle de plus que dans l'effet même ? La cause double l'effet, ne l'explique pas. Elle est au contraire expliquée par lui, puisqu'elle est connue par lui et ne peut l'être que par lui. C'est par ses vers que nous connaissons Homère. Il est pour nous exactement ce que sont ses vers, il vaut ce qu'ils valent, et de savoir que l'*Iliade* et l'*Odyssée* sont l'œuvre d'un homme n'ajoute en réalité rien du tout à notre connaissance esthétique. Homère est l'auteur de l'*Iliade* et de l'*Odyssée*, il est cela, il n'est que cela. Donc, ce que nous avons de plus en affirmant l'existence d'Homère, c'est tout uniment un nom, un mot, un souffle d'air vide. Et à supposer que l'on croie avoir acquis, en affirmant l'existence d'Homère, une connaissance de plus que celle que l'on avait après la lecture de ses poèmes, du moins il est évident et incontestable que tout ce qu'on connaît d'Homère, on ne le connaît que par ses poèmes et que dès lors toutes les qualités dont on lui fait honneur ne sont que celles qu'on a trouvées dans ses vers, en sorte que l'affirmation de l'existence d'Homère n'ajoute rien et ne peut rien ajouter à nos connaissances véritables.

Or, ne pouvons-nous pas appliquer ces sortes de considérations à l'existence de Dieu ? En dehors d'une expérience directe qui puisse nous renseigner, nous ne connaissons les attributs d'une cause que par les effets qu'elle a produits ; donc, toutes les qualités que nous attribuerons à Dieu, il faudra que nous les ayons trouvées dans le monde, car, puisque c'est seulement

par les effets que nous connaissons la cause, nous ne pouvons rien attribuer à Dieu que nous ne l'ayons déjà trouvé dans le monde. En faisant cette attribution, nous n'agrandissons pas notre connaissance, nous ne faisons que répéter ce que nous savons déjà. — Si tout ce raisonnement était exact, ce que nous disons de Dieu ne serait que tissu de paroles vaines. Pourrions-nous du moins nous flatter, en affirmant l'existence de Dieu, que nous ajoutons quelque chose à nos connaissances? Mais cela même, nos contradicteurs ne nous l'accorderaient pas, car si, d'une part, il est vrai que nous ne connaissons les êtres que par leurs qualités et si, d'autre part, ainsi qu'on vient de l'établir, les qualités attribuées par nous à Dieu ne sont que des mots vides, il paraît bien s'ensuivre que le mot Dieu est aussi vide de sens. Nous transposons hors du monde les qualités constatées en lui, nous en formons un seul groupe et nous donnons une étiquette à ce groupe. Dieu n'est rien de plus que cette étiquette. Nous l'avons abstrait du monde, lui et tous les attributs que nous lui reconnaissons ; il n'ajoute rien au monde, sans lequel il ne serait pas connu, il n'explique pas le monde. Dieu n'est rien et ne sert de rien.

Il fallait signaler cette objection qui, bien qu'assez peu nettement dégagée, forme la partie la plus solide des critiques que l'on a récemment proposées contre les preuves classiques de l'existence de Dieu. Il fallait la signaler parce que, dans toute dialectique théiste, il faut sans cesse l'avoir présente à l'esprit. On peut voir en effet que si elle porte contre certaines façons très abstraites de raisonner, elle ne saurait porter quand on a eu soin de s'appuyer sur des lois véritablement ontologiques. Car les principes qui dominent tout ce raisonnement critique sont tous purement abstraits. Ils se ramènent à trois : 1° Les causes ne sont connues que par leurs effets ; 2° les qualités des effets doivent être attribuées aux causes ; 3° dans l'existence d'un être il n'y a rien de plus que la somme de ses qualités. Or, si l'on peut accorder les deux premiers de ces principes, le troisième est très contestable, et on ne peut tirer du second toutes les conséquences que l'on a prétendu y découvrir.

On peut et l'on doit contester d'abord qu'un être ne soit que la somme de ses qualités, car les qualités isolées sont des

abstraits, et ce n'est que par leur réunion que se constitue un être concret ; mais cette réunion est plus qu'un assemblage ou une somme quelconque, où il suffit de colliger les éléments pour que le tout soit formé, c'est une synthèse, une synthèse régulière et ordonnée qui coordonne les éléments et les subordonne les uns aux autres. Les êtres réels ne sont pas des totaux contre les abstraits arithmétiques (1), mais des touts complexes tels que nous les voyons se manifester dans les composés chimiques, mieux encore dans les organismes vivants, mieux encore dans l'être psychique pensant. Par conséquent, lorsque, par le ressort du principe de causalité, nous dépassons le donné insuffisant pour découvrir la cause suffisante de ce donné, la cause ainsi découverte contient autre chose que la collection des qualités que l'on peut induire de ses effets ; étant un être, un être concret au même titre que le donné qu'elle explique, elle contient en elle la législation, l'ordonnance des qualités que nous connaissons et que nous devons lui attribuer et en même temps sans doute beaucoup d'autres qualités que nous ne connaissons pas. C'est en ce sens que Spinoza disait qu'outre l'étendue et la pensée, la substance unique et universelle possédait encore une infinité d'autres attributs qui nous restaient inconnus. Quand nous attribuons à Homère l'*Iliade* et l'*Odyssée*, nous savons en même temps qu'il était un homme, et par conséquent nous lui attribuons, et de façon légitime, les généraux attributs humains. C'est ici l'expérience que nous avons de l'humanité qui nous permet de dépasser les données contenues dans les effets ; dans le cas de la cause suprême, c'est l'analyse de la notion même de cause qui nous fournit, selon la déduction opérée plus haut, les attributs de Dieu, perfection, unité, simplicité, éternité, immatérialité, qui non seulement ne se trouvent pas dans les données, mais sont même tout à fait différents des qualités des données. Et par là se découvre l'insuffisance du second principe, car s'il est vrai que

(1) Et un total même a besoin d'être *totalisé*. Lorsque Kant disait que $7 + 5 = 12$, est un jugement synthétique, il exprimait une vérité profonde et qu'il ne fallait pas rejeter sans distinction. Car, 12 n'est certainement pas la même chose que $7 + 5$. Kant se plaçait au point de vue psychologique et réel, ses critiques se sont placés au point de vue arithmétique et abstrait.

les qualités des effets doivent être attribuées aux causes, il convient de remarquer, en premier lieu, que la cause peut avoir d'autres qualités que celles des effets et qu'elle doit même en avoir quelqu'autre, puisqu'elle est cause et que l'effet n'est qu'effet, et, en second lieu, que l'effet ne doit être attribué à la cause que *sub ratione causæ* et non *sub ratione effecti.* Dieu ne double donc pas le monde, véritablement il l'explique, ce n'est pas le vain nom d'un concept abstrait, c'est un être, un être concret, et vraiment l'Être des êtres.

On aura pu remarquer que, jusqu'à présent, il n'a pas été dit un mot de l'infini. Ce n'est pas que l'on refuse cet attribut à Dieu, c'est que l'on trouve le mot plein d'équivoques et mal fait. Tout son sens positif est contenu dans le mot « parfait », qui prête beaucoup moins aux discussions purement verbales. Il entre en effet dans la conception de l'infini, qu'on le veuille ou non, certains éléments de quantité qui risquent d'embrouiller perpétuellement la question. Ou, si on enlève toute notion de quantité, on revient alors à la perfection. C'est pour des raisons analogues, quoique différentes, que je n'aime pas beaucoup le mot d'absolu. Non, ici encore, que je veuille contester la vérité de ce que l'on veut dire d'ordinaire en attribuant à Dieu l'absolu, mais le mot prête à l'équivoque, il est équivoque dans toute la philosophie moderne, et, n'étant pas indispensable, il me semble plus commode de s'en passer. Car les modernes prennent le mot absolu dans trois sens très différents. Ils appellent ainsi d'abord l'*ens solutum ab omni determinatione intrinseca,* c'est ce que j'appellerais volontiers « l'absolu vide », l'être qui peut tout être sans rien être, à peu près l'être hegelien dont on peut dire : *Sein und nichts ist dasselbe,* au vrai, simplement *l'ens generalissimum* de l'arbre de Porphyre, le concept général de l'être. Un tel absolu, s'il peut être dit de Dieu, ne lui convient pas exclusivement puisqu'aussi bien il convient à tout ce qui est.

Puis vient ce que j'appellerais « l'absolu plein », l'*ens solutum ab omni determinatione extrinseca,* l'être qui, par sa plénitude et par sa richesse intérieure, se suffit à lui-même, le parfait de Descartes et de Leibnitz, l'*ens* à la fois *in se* et *a se* des scolastiques. Et ce concept, identique à celui du Parfait, con-

vient pleinement à Dieu. Mais à cause des équivoques et des subtilités dialectiques auxquelles il donne lieu, j'aime mieux ne pas me servir du mot.

Car le mot absolu a encore un troisième sens, on s'en sert souvent pour désigner les êtres considérés en eux-mêmes, les substances, on parle volontiers de l'absolu des choses en soi. Ce terme désigne alors l'*en soi* des êtres réels. C'est ce que j'appellerais volontiers un « absolu relatif ». Et je crois qu'il vaut mieux tout uniment se servir de l'ancienne terminologie, qui ne prête pas à l'équivoque.

XV

On voit par toutes ces considérations à la fois trop longues et trop écourtées comment et pourquoi l'intelligence humaine possède des certitudes dans lesquelles elle a le droit de se reposer. Ces certitudes de divers genres, sensibles, expérimentales, scientifiques, morales, métaphysiques, ont toutes cela de commun qu'elles s'imposent à l'assentiment individuel en vertu d'une sorte d'ascendant, d'autorité, de déterminisme, comme on voudra l'appeler, qui fait que l'esprit, quand il s'y applique et dans la mesure même où il s'est libéré de toute autre préoccupation pour ne s'appliquer qu'à son objet, se sent dominé par des représentations dont la liaison s'impose à lui. Moins notre personnalité individuelle a mêlé d'elle-même aux représentations et à leur discours, plus nous nous sentons certains. C'est ainsi l'objectivité qui est la plus haute caution de la certitude et qui en fait toute la légitimité. L'esprit peut s'appliquer à des notions pures qu'il construit lui-même ou qu'il a tirées de l'expérience, mais qu'il considère en elles-mêmes sans se demander expressément à quoi elles correspondent, il y a alors des certitudes légitimes purement formelles qui peuvent ne correspondre à aucune réalité. C'est le cas, en particulier, des mathématiques et de toutes les déductions scientifiques par le calcul. Par définition alors la vérité demeure intérieure à l'intelligence et n'établit pas une correspondance entre la pensée et le réel.

Dans tous les autres cas la légitimité de la certitude est le signe de sa vérité, c'est-à-dire de la correspondance de la pensée avec le réel. Mais cette correspondance n'est pas et ne peut pas être une identité. Si la vieille définition : *Veritas est adæquatio rei intellectus* prétendait signifier que la pensée est la chose même, personne, je crois, ne l'aurait jamais soutenue, sauf quelques épicuriens; mais je ne pense pas que l'on puisse même interpréter le mot *adæquatio* par « ressemblance » ou par « assimilation », sauf dans le cas de la connaissance des autres hommes, si toutefois on donne aux termes leur sens obvie de similitude entre qualités, comme un portrait ressemble à l'original. Car nos sensations ne sauraient ressembler aux états internes des corps, ni les lois de la nature générales, abstraites, aux réalités concrètes des mouvements ; notre âme durable ne ressemble pas à nos états de conscience tout successifs; Dieu enfin ne ressemble pas aux concepts lointains et déformés par notre imagination que nous pouvons nous en faire. L'en-soi des êtres nous est irrémédiablement fermé. Soutenir que la connaissance humaine est absolue, condamner la relativité de la connaissance humaine, c'est, ce me semble, énoncer des propositions vides de sens sinon même tout à fait contradictoires. Car d'abord comment l'homme, être dépendant et relatif, pourrait-il posséder un seul attribut qui mérite l'épithète d'absolu? L'homme ne peut pas plus avoir une connaissance absolue qu'une force ou une vertu absolue. De plus, la connaissance est l'acte commun du connu et du connaissant, ou elle n'est rien ; pour qu'elle fût absolue, il faudrait décomposer le produit connaissance en ses deux facteurs. Or, c'est cela même qui est impossible, car si le connu était isolé et en soi il ne serait plus pensé, n'étant plus en nous. Toute connaissance est relative. Et l'École le reconnaissait explicitement quand elle disait : *Perceptum est in percipiente per modum percipientis.* Nous ne connaissons aucune chose telle qu'elle est en soi, car alors notre connaissance serait cette chose même et ne serait plus notre connaissance.

Mais il s'en faut bien que la thèse de la relativité de notre connaissance ou, si l'on veut l'appeler ainsi, le *relativisme,* soit la négation de toute vérité dans la connaissance, c'est-à-

dire le *subjectivisme*. Car si notre connaissance est relative à nous, il faut aussi reconnaître qu'elle est relative à son objet et qu'elle lui correspond. L'être n'est pas le connaître, mais il n'y a connaître que par correspondance avec l'être. Et c'est en cette correspondance, de quelque façon qu'elle s'établisse et quels qu'en soient les modes intimes, que réside la vérité. Notre connaissance nous signifie le réel et est pour nous l'équivalent du réel même. Et en ce sens, mais en ce sens seulement, l'adage des vieux scolastiques reprend toute sa valeur : *Veritas est adæquatio rei et intellectus,* la connaissance intellectuelle est l'équivalent exact — *adæquatio* — de la chose elle-même, elle remplace la chose, nous permet de conduire dans le monde réel nos pensées et nos actions de telle façon que rien ne vienne les contredire, les contrecarrer ou les démentir. C'est une sorte de papier monnaie qui n'est pas l'argent même, mais qui lui équivaut, parce que sa valeur, fondée sur les raisons, les lois et l'ordre des choses, ne sera jamais démentie. Et elle ne sera pas plus démentie dans l'ordre de la spéculation que dans l'ordre de l'action.

C'est là ce qui distingue cette théorie de la vérité de nos connaissances de celle que l'on a, en ces temps derniers, appelée le pragmatisme. La thèse pragmatiste, telle qu'elle a été exposée par MM. W. James, Peirce, Schiller et les rédacteurs du *Leonardo,* se présente sous deux aspects : l'un, tout à fait inacceptable, mais qu'il serait, je crois, injuste d'attribuer exclusivement à ces auteurs, consiste à dire que peu importe qu'une proposition soit vraie ou fausse, qu'elle corresponde ou ne corresponde pas aux choses, qu'une croyance, par exemple, soit illusoire ou ne le soit pas, pourvu que cette proposition réussisse, que cette croyance soit bienfaisante, il faut continuer de les affirmer, le succès, la bienfaisance, sont les équivalents pratiques de la vérité. La croyance en Dieu est bienfaisante, elle aide à vivre, et à bien vivre, les sanctions de la vie future sont utiles à la moralité; prêchons donc aux autres et à nous-mêmes la croyance en Dieu, affirmons les sanctions de la vie future, suggestionnons-nous et faisons subir aux autres la contagion de nos suggestions, nous aurons raison, nous serons dans le vrai alors même que Dieu n'exis-

terait pas ou qu'il n'y aurait pas de vie future. Qui pourrait accuser un médecin qui affirme à un cardiaque que son cœur est tout à fait sain ? Cette croyance à la santé le fait vivre, la connaissance de la maladie serait mortelle. Le médecin est donc dans le vrai au moment même où il ne dit pas la vérité.

Il est indéniable qu'en plus d'un endroit les pragmatistes, en particulier M. W. James et les rédacteurs du *Leonardo,* ont présenté leur théorie sous des formes outrées et paradoxales. Il n'en serait pas moins injuste, comme on l'a fait trop souvent, de ne voir le pragmatisme que sous cet aspect. Il en a un autre, infiniment plus sérieux et solide et que l'on trouve également chez les pragmatistes, si bien qu'en bonne justice il faudrait compenser l'un de ces aspects par l'autre. Le pragmatisme se contente alors de dire : l'utilité est le signe de la vérité, comme Bacon disait jadis : *Veritas et utilitas ipsissimæ res.* Ce qui prouve la vérité de nos conceptions, c'est leur succès, ce sont les réussites qu'elles amènent. C'est à peu près de la même manière qu'il est dit dans l'Évangile : *Vous les reconnaîtrez à leurs fruits.* Et la maxime dans les sciences expérimentales ne peut pas même être contestée, car c'est un des génies les plus confiants dans la spéculation, Leibnitz, qui disait que le succès prouve la vérité de nos conceptions dans l'ordre de la nature. En tout ordre de spéculation il ne saurait y avoir de vérité que celle qui s'accorde avec les faits. Quand le malade guérit contre les règles de la Faculté, ce n'est pas le malade qui a tort, mais la Faculté. Et si un remède réussissait chaque fois, toutes les théories qui le condamneraient seraient fausses.

Mais en est-il de même pour les conceptions morales, métaphysiques ou religieuses? Ici, point d'expériences décisives, point d'incontestable succès. Car le faux produit souvent des effets bienfaisants au même titre que le vrai. Nous le voyions tout à l'heure dans l'exemple du cardiaque. Croire qu'on sera guéri même par une force merveilleuse inexistante, cela peut faire guérir, et souvent suffit à guérir. C'est ici évidemment que le pragmatisme devient plus aventureux. Alors même que les pragmatistes ne se poseraient pas en sceptiques vis-à-vis de la

vérité, et que, simplement agnostiques en face des forces insuffisantes de la pensée pure, ils affirmeraient qu'ils n'ont d'autre moyen que la pratique et ses réussites ou ses insuccès pour entrer en communication avec le monde métaphysique, moral ou religieux et qu'ainsi leur agnosticisme spéculatif se déclarerait prêt à céder à une sorte de gnosticisme pratique, je ne pense pas que cela suffît à assurer la valeur gnostique du pragmatisme. Car nos expériences morales, nos expériences religieuses ne valent que pour chacun de nous et de ce qu'une idée ou une croyance nous est bienfaisante, il ne s'ensuit en aucune manière qu'elle le soit pour tous ni même qu'elle soit pour nous vraiment, réellement bienfaisante. On dira peut-être : Vous ignorez la physiologie; mais, sortant d'une salle où venaient d'être entassées pendant des heures des centaines d'êtres humains, vous éprouvez en passant à l'air du dehors une sensation de bien-être et de renouveau de vie, votre sentiment de la bienfaisance de l'air pur prouve qu'il y a correspondance entre l'air pur et votre organisme, que cet air est la véritable atmosphère où votre organisme peut vivre. C'est par la vie que se prouve la physiologie. On vit d'abord et on fait ensuite la science ou la théorie de la vie. Et de même la croyance qui permet à toute votre vie morale de se développer est la vraie croyance, seule elle constitue l'atmosphère idéale où votre vie peut prendre toute sa valeur, cette croyance vaut donc, vous avez raison de l'affirmer, elle est vraie. — Mais comment ne pas voir que ces expériences individuelles ne prouvent rien? Car qu'appelle-t-on être bienfaisant? C'est sans doute ce qui est senti comme procurant ou permettant le développement de la vie, des accroissements de valeur. On pourrait se demander en quoi consistent ces accroissements et à quoi on peut reconnaître la vraie valeur et la distinguer des fausses; toutefois on peut à la rigueur admettre que cette distinction est intuitive et primordiale. Mais de ce qu'une atmosphère idéale ou physique est sentie par un être individuel comme bienfaisante, il ne s'ensuit en aucune manière qu'elle soit telle. Car si les fonctions individuelles de l'être ont été viciées, il pourra ne se sentir bien que dans ce qui est mauvais. Ainsi un homme empoisonné d'alcool ou de morphine ne peut s'en sevrer im-

médiatement. Le cardiaque ne peut supporter la connaissance de son état. Et un homme qui a pris de mauvaises habitudes morales ne pourra pas trouver bienfaisantes les conceptions, les croyances qui condamnent ces habitudes. Donc l'expérience pragmatique, l'expérience métaphysique ou religieuse ne prouve rien, même pour le sujet qui expérimente la bienfaisance ou la malfaisance, que si par ailleurs il est assuré de la normalité de son être et de toutes ses fonctions. *Omnia munda mundis,* mais aussi *omnia immunda immundis.* Or, pour s'assurer que l'on est normal, il faut ou le savoir par la connaissance spéculative, — mais le pragmatiste ne peut posséder une telle connaissance puisqu'il n'est pragmatiste qu'à cause de l'insuffisance de cette même connaissance spéculative, — ou le vérifier par l'expérience, par l'observation des autres hommes. Pour savoir si je suis comme tout le monde, je n'ai qu'à voir si tous les autres sont comme moi, si la même atmosphère qui m'est favorable leur est favorable, si les pensées, les croyances, les amours qui haussent le ton de ma vie, qui lui donnent avec son prix toute sa saveur, haussent aussi le ton de la vie des autres, en conservent et en accroissent la valeur. — Mais cela même suppose la certitude de l'existence des autres et exige par conséquent une certaine confiance de l'intelligence en elle-même.

Nonobstant, et une fois ces réserves faites, il faut bien reconnaître que si on pouvait arriver en métaphysique et en religion à instituer des expériences communes à tous comme on y arrive en physiologie, il n'est pas douteux qu'on établirait les correspondances réelles de l'idée et de l'action comme on établit les correspondances du milieu atmosphérique et de la vie. Toute pensée, toute croyance qui s'accorde avec les lois universelles de la vie est vraie. L'accord de la pensée avec elle-même, l'accord de la pensée avec l'expérience universelle, sont les deux cautions de la valeur de la pensée. A ce point le pragmatisme n'innove rien. Il ne fait que mettre l'accent sur de très vieilles vérités, qui n'en sont pas moins opportunes à rappeler. Si une croyance guérit, que ce soit des maladies de corps ou des maladies d'âme, c'est qu'il y a en cette croyance une correspondance avec les corps ou avec les âmes

et que cette correspondance repose sur un fond légal de réalité, enferme de façon ou d'autre une âme de vérité. Car à mesure que l'expérience se répète, la croyance apparaît comme l'invariable antécédent et la guérison comme l'invariable conséquent, et de plus en plus se manifeste le rapport qui en toutes sortes d'objets constitue ce qu'on appelle une loi. Aussi la vérité devient-elle plus solide, plus apparente, à mesure qu'elle se répand, à mesure que plus d'âmes en expérimentent la bienfaisance et lui apportent leur témoignage. Ces témoignages finissent par constituer un assentiment social qui apporte aux propositions un second caractère d'objectivité. Quand l'assentiment réunit l'unanimité des compétences, comme il arrive pour les sciences, la vérité possède alors le plus haut degré de certitude. Mais cela n'a lieu que là où l'objet de la pensée, étant défini par la quantité, acquiert le plus haut degré à la fois de précision, d'objectivité et d'impersonnalité. Dès que nous en venons à parler de l'être, de ses qualités, de ses vertus, de ses degrés ou de ses états divers, de ses concentrations, de ses dispersions, de ses hiérarchies différentes, de ses abaissements, de ses ascensions ou même de ses assumptions, c'est-à-dire dans tout ce qui est morale, métaphysique ou religion, les éléments subjectifs et personnels de la connaissance tendent à déborder leur rôle, l'imprécision des concepts difficilement définis, les imperfections verbales, tout cela est cause d'équivoques, de malentendus, de variétés de discours qui parfois recouvrent d'admirables rencontres de pensées, d'identités de discours qui, parfois aussi, dissimulent de curieuses divergences, voire même d'étranges oppositions, tout cela enfin disloque et détruit l'unanimité de l'assentiment. Des groupes d'hommes s'efforcent de maintenir entre eux la communion des pensées, de conquérir des adhérents à leurs convictions, renforcent ainsi leur conviction par la conviction d'autrui. Tous sentent que la vérité est humaine et sociale puisqu'elle est humaine. L'isolé seul est toujours sûr d'avoir tort. Mais les divergences des esprits sur les points les plus élevés de la pensée, sur les doctrines qui paraissent le plus nécessaires, ne doivent en aucune manière fournir des raisons au scepticisme ni ébranler en quoi que ce soit les con-

victions. Soit par les lumières de notre raison, soit par les enseignements sociaux, nous avons acquis ou nous avons reçu un dépôt de vérités, de propositions qu'aucun principe ne permet de rejeter, qui sont d'accord avec tous les principes, n'en contredisent aucun, qui sont d'accord avec toutes les expériences connues, ne sont contredites par aucune, qui s'accordent entre elles et forment un tout harmonique, dont quelques-unes sont contestées par quelques hommes ou par quelques groupes d'hommes, mais dont l'ensemble non seulement a résisté sans être entamé, puisqu'il vit encore, à tous les assauts de la critique, mais encore est adopté, et depuis des siècles, par un groupe immense d'hommes parmi lesquels se sont incontestablement trouvées avec beaucoup de très grands génies les plus admirables consciences, les vies les plus hautes dont se soit honorée l'humanité ; nous-mêmes, dans l'humilité de notre vie, nous sentons plus grands et meilleurs, penser plus haut et agir plus fort, vivre avec plus d'intensité à proportion que ces convictions scientifiques, morales, métaphysiques, religieuses, que ces affirmations sur le monde, sur notre âme, sur les autres hommes et sur Dieu même nous sont plus présentes et sont en nous plus vivantes, elles ont donc pour elles toute la pensée et toute l'action et toute la socialisation possible à travers l'humaine faiblesse de l'action et de la pensée. C'est pourquoi nous nous y tenons. Et plus notre vie est sage et pure, plus nous nous sentons rapprochés de ces vérités. Il y a en elles, en elles toutes, même en celles qui sont nôtres et qui nous regardent, toujours quelque chose qui nous dépasse, mais aussi toujours quelque chose qui nous reste et où nous pouvons nous assurer. Nous sommes des hommes et non pas des dieux. Nous ne savons le tout de rien, selon une parole célèbre, mais nous savons quelque chose. C'est peu sans doute, mais ce peu suffit.

George FONSEGRIVE.

PSYCHOLOGIE DE LA PENSÉE

Dans cette étude, je voudrais oublier pour un instant la logique et la métaphysique : ce sont deux des nombreux vêtements où s'abrite notre pensée, et ces manteaux la couvrent, lui donnent une apparence de raideur, un air anguleux et rigide. Mais il est difficile, sinon impossible, de séparer la métaphysique de la psychologie. Du moins, essayons de n'en parler que très tard. Déshabillons un peu nos jugements et nos idées de cet appareil et de ces conventions. Descendons en nous-mêmes : si l'analyse intime de notre conscience par elle-même n'atteint pas sa propre essence (ce que la critique seule pourrait faire), nous pourrons au moins la saisir de plus près, d'une façon moins médiate : si nous ne pouvons contempler la pensée toute nue, au moins la tunique phénoménale qui la revêtira encore sera-t-elle peut-être suffisamment transparente pour nous en laisser deviner les lignes et les formes essentielles.

Lorsqu'on parle de la nature de l'idée, l'on oppose généralement les réalistes, nominalistes et conceptualistes, croyant ou laissant croire que leurs réponses enferment toutes les solutions possibles. Mais à ceci je vois deux principaux inconvénients. D'abord, ce sont à peu près exclusivement des théories métaphysiques ; ensuite, comme tous ces mots trop généraux confondant dans une même formule des multitudes de pensées par ailleurs divergentes, ces appellations s'appliquent à des doctrines réconciliables peut-être les unes avec les autres, pourvu qu'on sache choisir un bon point de vue. Que la généralité soit dans l'esprit ou dans la nature, ou dans les deux, peu importe pour l'instant. Ce que je voudrais savoir, c'est l'aspect phénoménal que la pensée prend, au vu de ma conscience, quand je l'observe.

L'idée, c'est l'image, me disent les nominalistes ; c'est peut-

être vrai ; nous verrons plus loin ce qu'il en faut croire ; mais, s'ils ajoutent : « la pensée n'est qu'une suite d'idées, donc d'images », je ne puis accepter cette proposition.

L'idée, c'est un concept, proposent les autres, à quoi je réponds : Vous m'expliquez la naissance de l'idée ; mais je ne veux pas voir son état civil ; je veux la voir elle-même chair et os, et en pleine vie.

L'idée, c'est une intuition d'un monde intelligible supérieur : ceci est beaucoup plus satisfaisant. La réponse est peut-être discutable, mais elle s'applique bien au problème soulevé, d'ordre psychologique. Elle est insuffisante, car si elle n'est qu'une intuition, de quoi que ce soit, l'idée n'apparaît plus comme continue, mais comme venant par soubresauts nous illuminer : or, pour peu qu'on y réfléchisse, elle a comme caractère commun, avec les autres phénomènes de notre vie psychique, le changement, la transformation, donc la durée.

On voit que, dans le domaine de la psychologie, le nominalisme, le conceptualisme et le réalisme n'envisagent pas du tout les mêmes aspects de la question. Par suite, rien d'extraordinaire à ce qu'une conciliation soit possible. Ce n'est qu'en une métaphysique qu'il faudra choisir l'une ou l'autre de ces théories.

Le caractère fondamental de la conscience et de son contenu, c'est la solidarité, le retentissement indéfini du moindre choc, de proche en proche, jusqu'aux frontières les plus insoupçonnées. Ici, les métaphores ont beau jeu, et les individus s'y devinent : l'un parle des franges, des harmoniques qui enveloppent tout état d'âme. L'autre, moins visuel, plus dynamiste, emploie les termes de rythme, balancement, mouvement. Je préfère être plus finaliste, et je me servirai du mot *tendance*. Si, extérieurement, j'attache cette importance à des étiquettes, c'est parce que je sais l'influence que cela peut avoir sur le fond du débat. — Simples divergences de vocabulaire, dira-t-on ? — Non pas, car les mots sont des métaphysiques pétrifiées ; philosopher, n'est-ce pas, pour une bonne part, définir les termes qui nous servent à désigner nos concepts ?

Tout en nous est tendance, et dès le début de notre vie. Lorsque nous nous interrogeons, ce n'est pas l'affirmation d'une

immobilité qui surgit ; nous n'avons aucunement l'impression d'exister comme une substance indépendante et morte, mais bien de vouloir vivre, d'aspirer à une forme plus parfaite du réel, qui soit à la fois du même ordre et comme un épanouissement de notre développement actuel. Le sentiment du moi n'est pas substantif, statique, il est transitif et progressif. Descartes lui-même, malgré son géométrisme, n'a pas pris comme axiome premier : « Je suis », mais « je pense ». Traduisez : « Je change. » Nous ne nous paraîtrions qu'un pur écoulement si nous n'étions dotés d'une mémoire ; celle-ci, en rendant possible en une synthèse unique le rapprochement de situations éloignées, apportant chacune son coefficient affectif de regrets, de joies, de désirs, empêche que nous restions isolés dans l'instant qui passe ; nous supposons par analogie l'avenir chargé de déceptions et de récompenses pareilles ; en un mot, nous sommes perpétuellement orientés vers ceci ou cela, nous nous tournons littéralement vers telle image qui surgit et que nous aimons ; une idée nous entraîne à sa suite ; il n'est pas jusqu'à nos besoins les plus formels de morceler le contenu sensible pour pouvoir le saisir qui ne nous métamorphose en une sorte de devenir éternel, avide d'immobile et de définitif, en une *tendance* par nature même insatisfaite. Je n'entends nullement par là conclure à un phénoménisme fatalement contradictoire ; nous ne faisons pas, en ce moment-ci, de métaphysique, mais simplement de la psychologie ; que, derrière chacune de ces tendances, se trouve quelque chose de permanent, ce que nous appelons substance faute d'autres termes plus clairs, il me paraît impossible de ne pas l'admettre : tout mouvement suppose un centre absolu pour être réel. Mais nous cherchons seulement en ce moment-ci ce qui apparaît phénoménalement à notre conscience quand elle s'analyse : or, il est bien certain qu'elle ne saisit pas une substance, chose transcendante conclue ou définie par le raisonnement, mais une orientation, un dynamisme, une convergence (dont la raison définitive et métaphysique est la substance).

La pensée sera donc une tendance au même titre que nos affections, que nos représentations, que nos volitions. Par quoi s'en distinguera-t-elle ?

En fait, combien de processus peuvent nous amener à agir comme si nous avions longuement réfléchi ! Une association d'images, se réalisant par automatisme, me conduira chez un ami pour lui faire une visite ; j'aurais pu y aller par affection, par politesse, par habitude, par intérêt, aussi bien que pour exécuter un plan médité à loisir. Prenons le cas où le motif est une représentation anticipée, une association. L'association des images, consciente ou non, est le procédé suivant lequel s'exercent surtout deux importantes facultés : la mémoire et l'imagination. On n'est guère tenté de confondre la pensée avec la première de ces deux fonctions, qui ne fait que reproduire, sans jamais y introduire du neuf, ce qu'elle a enregistré. — La pensée se présente déjà comme une invention, un moyen d'acquérir, d'aller plus loin. — En quoi l'imagination s'en différencie-t-elle ? Cette dernière est caractérisée par l'imprévu qui jaillit à chaque instant du choc des images. Elle ne sait pas, la seconde d'avant, la comparaison originale qu'elle va tout d'un coup découvrir. Un pur imaginatif est un homme dépourvu d'un trop fort sentiment du moi, il ne sait pas choisir, dans ce qu'il trouve d'inédit, ce qui est fantaisie et ce qui est monstruosité. Dans sa cervelle, c'est l'enchevêtrement des végétations exotiques, poussées sans discipline, et dont tout le charme vient des rapprochements inattendus de formes et de couleurs ; c'est très vivace, abondant, plein de fougue et de sève : à ces forêts vierges on peut préférer les futaies plus austères ; à ces magnifiques épanouissements, la simple beauté des pins et des mélèzes sur les collines. Victor Hugo, par exemple, fut loin d'avoir une personnalité intellectuelle très marquée ; et il faut toute la prestigieuse richesse de son instrumentation pour voiler ses fautes de goût et ses comparaisons souvent saugrenues.

La pensée s'oppose à l'imagination primesautière, qui s'éparpille, comme étant une synthèse, un ordre, quelque chose de volontaire au moins dans ses manifestations les plus hautes. Même dans la pensée la plus lâche, nous avons conscience d'aller vers quelque chose, que nous avançons vers un but dont nous avons le pressentiment, encore qu'il nous soit inconnu. Dans les brusques illuminations, nous avons la sensation très nette que nous franchissons de vertigineuses distances, que ce

vers quoi nous tendions s'est tout d'un coup dévoilé. Il est enfin un cas particulier (je dis particulier, car, sous prétexte que c'est le leur, les savants et les purs philosophes en exagèrent toujours l'importance), je veux dire la réflexion poursuivie, la recherche longue et pénible d'un problème, où l'on peut très clairement se rendre compte que nous nous sentons bien progresser ou reculer; que la solution, localisée entre certaines limites, exerce sur nous une sorte de véritable attraction ; que nous savons très bien d'où nous sommes partis, et ce que nous cherchons à connaître. L'imagination laissait vaguer à leur aise toutes les représentations qui se croisent en nous : la pensée les réunit en faisceau, choisit les unes, oublie les autres, les fait converger vers une conclusion qu'elle pense utile.

Cette sélection volontaire, cette synthèse, cet ordre, qui distinguent la pensée, sont-ce bien là ses caractères psychologiques ; ne sont-ce plutôt des résultats logiques, une vue prise du dehors, alors qu'il nous faudrait une analyse intime, une forme plus qu'une qualité. Cette qualité où elles se résument, c'est la conscience, à son plus grand degré de clarté. Dire que *la pensée, c'est la tendance, en tant que consciente,* me paraît spécifier beaucoup mieux ce qu'elle est ; car si nous la ramenons à l'attention, nous serions peut-être assez embarrassés ensuite pour reconnaître une idée d'une volition ; de même, qu'est-ce qui, en nous, n'est pas synthèse? Quant à l'ordre, on voit immédiatement que ce terme n'a par lui-même aucun sens ; le désordre, c'est encore un ordre, mais inconscient, dont on ignore la loi et les points de repère, c'est un labyrinthe sans fil d'Ariane. Dire que la pensée est un ordre, c'est donc dire qu'elle est consciente de sa direction.

Mais, dira-t-on, ce terme « conscience » n'est-il pas le plus large qui soit, ne l'est-il pas plus que ceux d'attention, choix, ordre, synthèse? — Sans doute, aussi avons-nous dit : la conscience à son plus haut degré de clarté. Ce qui demande une parenthèse.

Tous nos faits internes se tiennent, sont plus ou moins associés les uns aux autres. Toutes les associations une fois formées se conservent, mais petit à petit descendent de plus en plus dans le subconscient. A la surface, les rapprochements

spontanément établis entre des éléments anciens, ou bien les sensations neuves du dehors qui viennent s'y greffer. Dans cette zone-là nous voyons, non seulement nos états en eux-mêmes, mais les côtés ou les ressemblances par lesquels ils entrent en rapport les uns avec les autres. C'est la *conscience synthétique*. Au contraire, de ceux dont nous sentons la présence mais sans savoir quels fils les rattachent entre eux, ou même à la synthèse actuellement intéressante, nous n'avons qu'une *conscience essentielle*. Ces deux formes, ou plutôt ces deux principaux degrés de la conscience, peuvent donc être distingués seulement par ceci que nous connaissons un phénomène psychologique soit avec sa frange de nuance particulière, soit comme un être isolé et insociable. Un exemple entre mille pour faire comprendre cette classification : lorsque l'on cherche un nom sans le trouver, nous en avons conscience seulement existentiellement, parce qu'il y a longtemps que nous l'avons rencontré, etc... Puis peu à peu l'assonance revient, reprend contact avec les synthèses voisines, et enfin l'on retrouve le mot. C'est la conscience synthétique de sa forme, de sa sonorité, de l'endroit où nous l'avons vu, écrit ou entendu, etc. Bref, il s'est rattaché à tout un ensemble.

Nous disons de la pensée que c'est la ou les tendances qui évoluent en nous en tant que synthétiquement conscientes. La vie intellectuelle ne s'oppose donc pas à la vie affective ou active. Mais, suivant que l'on considère une tendance dans son intensité, sa spontanéité, sa direction consciente, nous dirons qu'elle est sentiment, volonté, intelligence.

D'où il s'ensuit qu'il n'y a pas de limites précises entre la méditation et le rêve, pas plus qu'il n'y en a entre la conscience synthétique et existentielle. On pense d'autant plus que l'on *veut* davantage réfléchir, qu'on est plus attentif, que l'on sait davantage d'où l'on vient et où l'on va. Plus la force synthétique et consciente diminue, plus on rêve, et l'on peut ainsi descendre par des dégradations insensibles jusqu'à la pure association d'images, fragmentaire et animale. L'on peut en ce sens dire que l'âme pense toujours.

La pensée se décompose logiquement en jugements et en idées. Mais il ne faut pas oublier que, psychologiquement, ce

qui importe, c'est la conscience de l'ordre qui les relie. Un raisonnement n'est pas fait d'idées qu'on juxtapose. Si l'idée n'est qu'une image, on peut essentiellement penser sans idées, celles-ci ne comportant qu'une conscience existentielle.

Qu'est-ce qu'un jugement ? Le définir un rapport, c'est nous apprendre son résultat objectif, non pas ce qu'il est, comme fonction. Soit : « La Diane de Gabies est belle » ; ce peut n'être là qu'un souvenir ; pourtant, même quand je ne fais que répéter un jugement ancien, je juge encore, par le fait même que je lui donne à nouveau mon adhésion. Mais supposons que ce soit la première fois que je le formule devant l'admirable statue du Louvre. Si je m'analyse, je ne découvre en moi que l'image de la déesse, et j'ai l'intuition que cette représentation épanouit et satisfait une des tendances de mon être (la catégorie de beauté), qu'elle la matérialise ou l'illustre. A ce moment-là, je n'aperçois aucunement l'idée de la beauté comme distincte. Le jugement a donc consisté en ceci : une image est venue réaliser une tendance ; c'est l'intuition d'une identification accomplie de l'idée et de l'image sous des espèces sensibles.

D'ailleurs, ce jugement attributif et positif est type. Psychologiquement, dire : « Cette statue est laide » est identique à « Celle-ci n'est pas belle » ; la formule dépend des sensations antérieures, plus ou moins fortes de beauté. Les jugements d'existence se ramènent aussi aux jugements attributifs, car on ne peut dire d'une chose qu'elle est sans avoir dans l'esprit un certain mode de l'être, une certaine qualité. De même pour ceux de relation, car les deux termes n'ont pas le même rôle : l'un sert de mesure, et l'on cherche si l'autre coïncide ou non avec lui. C'est donc toujours non pas un rapport, mais un essai plus ou moins heureux d'identification.

Si je prends maintenant un jugement dont les deux termes soient des idées, par exemple « la statuaire grecque est belle », je constate que j'ai dans l'esprit une image du terme le plus particulier (statuaire grecque) et qu'il s'immerge dans l'attribut qu'il incarne et qui lui donne un retentissement particulier, une signification intellectuelle. Je n'ai donc pas un rapport, une comparaison, mais une fusion, l'intuition d'une coextension

momentanée possible, *la sympathie de deux tendances actuellement de même sens et se subsumant l'une l'autre.*

Morcelons encore davantage notre pensée ; on arrive à l'idée. Si je prononce un mot tout haut, presque inévitablement une image va se présenter (et ceci même n'a pas toujours lieu). Mais c'est ici la simple association d'images qui agit, et nous avons vu que la pensée semblait vis-à-vis d'elle originale et irréductible. D'ailleurs, le gros défaut de ces expérimentations c'est de se mettre en dehors des conditions normales. C'est la suite des idées qui est notre régime ordinaire, et non pas du tout leur isolement. Il suffit de la plus simple observation interne pour se convaincre qu'on peut penser sans images conscientes. A l'instant, en réfléchissant à ce que je viens d'écrire et en ayant les yeux fermés, je n'avais qu'une image confuse d'un haut et d'un bas, et je m'aperçois après coup que c'est la sensation de ma respiration, cause étrangère à éliminer ici. Ce n'est qu'à l'aboutissement de mon raisonnement, quand le résultat s'est figé en moi, que des images sont apparues, de plus en plus nettes, et d'autant plus que j'avais à extérioriser et à expliquer ma pensée. Mais, au moment même où elle se produit, une idée peut très bien se passer d'image : et c'est même, semble-t-il, ce qui arrive le plus souvent : elle en est donc distincte.

Si on la replace dans le courant des raisonnements, comment donc se présente l'idée? Y a-t-il lieu de l'opposer au jugement et à la pensée globale, ou bien ne serait-elle comme eux que la conscience synthétique des rapports virtuels *possibles* de telle tendance représentative avec telles ou telles autres? Ce ne serait donc pas une image, mais quelque chose qui s'y ajoute pour lui permettre de se grouper avec les images semblables, et constituer ainsi des classes d'objets, des genres, ou bien avec les images individuelles, et constituer ainsi les jugements particuliers. Elle ne différerait pas en nature d'un jugement; elle serait comme un centre de rapports virtuels entre diverses images, et la réalisation de certains de ces rapports constituerait justement la pensée.

Soit, par exemple, l'idée de compas. A quel moment n'est-ce plus une image? Pour plus de commodité voyons comment et à

quel propos cette idée peut bien être venue au monde, et ensuite, cet instrument ayant été inventé, comment un enfant à qui on le montre en acquiert l'idée.

Le compas n'existe pas encore, comme objet. L'idée de compas n'existe pas non plus, sinon, dès qu'un homme chercherait un moyen de faire des cercles parfaits, il l'inventerait séance tenante. Il n'y en a pas non plus d'image claire et individuelle. Supposons que le compas soit inventé par hasard ; ce qui importe, c'est l'interprétation de cette bonne fortune ; nous retomberions alors sur le second cas. Et si au lieu de prendre un objet aussi simple, dans sa forme et dans sa fonction, ce que nécessitait la facilité de l'explication, j'avais pris une automobile, etc., ou toute autre chose plus compliquée, il faudrait exclure une rencontre fortuite et admettre un intervalle de temps appréciable entre le moment où l'on cherche et celui où l'on trouve. Nous allons donc pouvoir assister à la création de l'idée claire de compas. L'inventeur, dans la période des essais, avait dans l'esprit la définition fonctionnelle : « Instrument qui sert à faire des ronds. » Un autre homme qui avait vu deux morceaux de bois, par exemple, attachés ensemble et mobiles autour du nœud, avait l'image de ce qu'il ignorait être le compas. Supposons que cet homme soit l'inventeur lui-même. L'instrument ne sera inventé que quand il aura plus ou moins brusquement synthétisé la forme matérielle et la fonction. L'idée est devenue très claire. Plus ensuite il fera abstraction de la matière et de la forme, plus l'idée sera générale ; c'est-à-dire que l'important ici, c'est la définition et non l'image. Celle-ci précise l'idée, qui lui préexistait pendant la période de recherche sous forme vague d'une intuition d'instrument réel possible répondant à la définition. Ceci ne veut pas dire que l'idée claire fût antérieure à toute expérience, car c'était par elle que l'inventeur avait acquis l'idée d'instrument, et il essayait mentalement des adaptations d'images, résidus d'expérience, d'une façon plus ou moins malheureuse, à sa définition. L'expérience ne sert donc qu'à préciser et limiter l'idée. Cette espèce d'intuition ou de définition antérieure c'est déjà une idée, mais vague. Et nous arrivons par cette analyse de détail à cette proposition déjà indiquée : qu'il y a des idées plus ou moins

claires, plus ou moins conscientes, plus ou moins sensibles, plus ou moins individualisées.

Soit maintenant un enfant entre les mains duquel un compas se trouve pour la première fois. Lui non plus n'en avait pas auparavant d'idée claire. Il voit cet objet : sensation, perception, représentation, tout cela n'est encore que de l'image. Mais qu'il se demande « à quoi ça sert » ; immédiatement, il l'ouvrira, le fermera, imaginera des utilités plus ou moins abracadabrantes. Contrairement à l'inventeur, l'image lui est venue avant la définition. Dès qu'il en possède une, fût-elle fausse, il a une idée. L'idée n'est donc pas un concept, puisqu'elle résulte d'une seule expérience. Il suffit de la synthèse de deux états internes : l'image et la définition. A mesure que les expériences se répéteront, il sera amené à oublier le galbe particulier des branches du compas ; le mot finira par ne plus faire autre chose que représenter et fixer une tendance de moins en moins apparente L'idée apparaît donc tout d'abord comme une image, mais ce qui l'en distingue, c'est qu'autour de ce centre plus ou moins déterminé, nous avons conscience que d'autres représentations peuvent se grouper, que son objet peut servir à quelque chose, c'est-à-dire peut se trouver en contact avec la nature pour la modifier.

Voyons donc un peu plus en détail le passage de la perception à ce quelque chose de plus général que nous appelons l'idée.

Nous sommes, avons-nous dit, un ensemble de tendances. Quelle est leur origine et leur fin ?

La conscience de l'enfant s'éveille probablement dès le sein de sa mère, et sous la forme de sensations kinesthésiques discontinues, du moins au début. Auparavant, il n'y avait que des organes en formation, il n'y avait pas encore de moi. Mais voici que ces impressions très vagues l'avertissent « qu'il y a quelque chose ». C'est la première ébauche du sentiment du moi ; cette conscience de la personnalité vient on ne sait d'où et se centralise sans qu'on puisse savoir comment. Mais on peut admettre qu'à ce moment-là l'enfant est toute sa sensation, et sa sensation tout son moi ; tout cela est identiquement confondu dans une vague notion de total. Or, ces sensations se répètent,

se rapprochent ; lorsque la conscience est suffisamment développée pour qu'il y ait mémoire, continuité, un rapprochement s'esquisse, et l'enfant se rappelle qu'il lui est arrivé quelque chose d'analogue. En même temps, une distinction se fait entre la kinesthésie des mouvements spontanés et ceux qui lui viennent des tissus environnants. Les uns ne le surprennent pas ; les autres, au contraire, qui provoquent des effets semblables, sont perçus comme des accentuations discontinues et parfois brusques. Dans cette espèce de donné global primitif où tout l'univers est virtuellement contenu, une scission commence donc à se produire, dont les produits antagonistes seront le moi et le non-moi. Le moi primitif comprenait tout : il va maintenant de plus en plus se restreindre tout en se renforçant. L'enfant qui naît éprouve des sensations nouvelles de pression, de froid, etc., etc., qui accentuent toujours davantage ce caractère de nouveau et d'indépendant de lui. Comme elles se diversifient à mesure qu'il se développe, il se sent de plus en plus éloigné de l'état de simplicité primitive où il remplissait de son moi tout ce qu'il connaissait. Il tend à ce total, car maintenant il y a des oppositions douloureuses dans les expériences ; la mémoire, en les ramassant, accroît encore cette notion du « différent » qui donnera l'idée de négation comme celle du global initial fournira l'idée d'absolu. Par exemple, lorsqu'il ouvre les yeux, il voit émerger plus ou moins brusquement des ténèbres qui l'entouraient des couleurs plus claires, éparses, qui remuent, qui augmentent. De cette expérience confuse sortira lentement l'idée d'espace. Puis il apprend à reconnaître ces taches visuelles, leurs couleurs, leurs formes, il s'aide du toucher, finalement il perçoit des objets individuels. Donc, un processus allant du général au particulier : voilà pour la perception.

L'idée va naître lorsqu'il songera à confronter ensemble deux objets. De même que nous avions une échelle descendante des notions de global, de divers, de moi, d'autre, de temps, d'espace, de même nous allons avoir une gradation remontante, indiquant, d'une façon générale, l'ordre dans lequel ces notions confuses devenues claires, c'est-à dire conscientes synthétiquement, sont devenues idées. Nous avons vu comment l'en-

fant acquérait l'idée d'un objet individuel quelconque (exemple du compas). On aurait pu prendre un exemple encore plus simple, celui d'un corps brut ou sans fonction déterminée. A mesure qu'il voit des objets qui lui paraissent semblables, il trouve commode de les confondre en un même groupe et de les désigner par un même mot. Le mot et l'idée qui lui correspond dès lors se vide ainsi de plus en plus de toute signification précise, et prend de plus en plus de généralité. On obtient les idées individuelles, les idées de genre et d'espèce, les idées proprement générales, abstraites, les idées premières. Comme couronnement, l'idée d'absolu, qui devient la dernière clairement consciente, et que certains n'ont même jamais, mais issue de la première tendance confusément éprouvée : celle à ne pas quitter cette bienheureuse sensation de l'éveil à la vie. Notre idée suprême sort donc de la tendance la plus ancienne, la plus primordiale aussi, car ce n'est pas autre chose que le besoin de bonheur, le sentiment religieux, la faim de l'idéal, comme on voudra l'appeler. Toutes les idées ont en elle leur source commune, ou plutôt elles naissent de sa rencontre avec l'expérience externe où elle vient se heurter, s'élargir et se diversifier. Elles gardent entre elles une sympathie originelle, comme les filets d'eau d'une rivière, malgré les rochers qui les séparent les uns des autres, et elles tendent comme à une même embouchure, vers une même fin qui est l'absolu, mais entrevu par chacune sous des angles différents. Naturellement, des idées particulières peuvent être inventées après des idées générales ; par exemple, on l'a vu, la définition du compas qui précède son idée claire ne peut être formée que par les notions plus larges d'instrument, etc. Mais ces notions elles-mêmes, lorsqu'elles préexistent, ne sont que des généralisations d'expériences de détail antérieures.

Qu'est-ce donc que cette ressemblance sur laquelle on se fonde pour former les idées de genre ? Deux objets qui se ressemblent ne peuvent être partiellement identiques ; il n'y a pas d'identité dans la nature, ou elle se trouve dans les atomes, là où nous ne pouvons la constater ; mais deux objets qui nous paraissent ou *nous ont paru* identiques sont déclarés semblables. C'est pour cela qu'un enfant qui n'aurait jamais vu, par exem-

ple, que des boîtes petites en carton, refuserait d'appeler de ce nom une boîte de bois, carrée, et plus considérable. Cet exemple prouve que la ressemblance est admise, non pas seulement pour la possibilité d'une superposition dans l'espace, mais pour l'analogie des fonctions. C'est donc dire que le signe propre de l'idée, c'est sa définition, c'est-à-dire l'énumération des rapports caractéristiques à d'autres objets ou idées bien choisis.

N'y ayant pas d'identité (sinon comme illusion), il n'y a pas non plus généralité dans le monde externe ; il n'y a que des individus. Nous avons pu, dans une période d'insuffisante éducation, les confondre les uns avec les autres ; nous ne voulons plus briser ces cadres trop étroits et arbitraires, mais commodes et même indispensables. Lorsque nous disons d'une idée qu'elle est plus générale, cela veut dire seulement que, dans la hiérarchie d'abstractions que nous avons formées, elle occupe une plus haute place. Aucune réalité extérieure ne lui correspond. En nous, elle n'est qu'un numéro d'ordre, qui nous permet de situer dans un ensemble l'image plus ou moins précise à laquelle elle s'attache.

En résumé, lorsque nous pensons, nous avons généralement dans l'esprit des images ; mais cela n'est pas nécessaire ; en tout cas, ce n'est pas l'essence de la pensée. Le propre de la réflexion, c'est qu'elle sent d'où elle vient, où elle va ; elle a une conscience intime de la direction de sa marche ; ses progrès sont marqués par des idées, c'est-à-dire en définitive des images relativement individuelles, mais dont nous avons conscience que cela n'épuise pas leur force significative, et que nous pourrions nous en servir si nous changions de chemin et prenions un but tout autre. Penser, c'est actualiser un certain nombre d'idées ; penser, c'est avoir la conscience synthétique, c'est-à-dire claire et distincte, d'un certain nombre de tendances et des endroits par où elles peuvent se rejoindre pour faire momentanément route ensemble.

Pierre BEAUPUY.

SAINT VINCENT DE PAUL [1]

(ESSAI DE PSYCHOLOGIE RELIGIEUSE)

Conférences, 3 vol.; *Lettres*, 4 vol., PILLET et DUMOULIN. — ABELLY : *Vie de saint Vincent de Paul*, 3 vol., GAUME, 1891. — MAYNARD : *Saint Vincent de Paul, sa vie, son temps, ses œuvres, son influence*, 4 vol., BRAY, 1860 et 1874. — Arthur LOTH : *Saint Vincent de Paul et sa mission sociale*, 1 vol., DUMOULIN, 1880. — CHANTELAUZE : *Vincent de Paul et les Gondi*, 1 vol., PLON, 1880. — Emmanuel DE BROGLIE : *Saint Vincent de Paul*, LECOFFRE, 1905.

MESSIEURS,

Antoine Le Maître, l'un de ces jansénistes dont saint Vincent de Paul — j'aurai l'occasion de vous le rappeler tout à l'heure — combattit si énergiquement la doctrine, a dit ce mot, que j'ai retenu, et qu'on devrait citer en tête de tous les recueils hagiographiques : « Chaque saint est un monde à part, où il faut remarquer une providence et une économie de Dieu toute singulière. »

« Chaque saint est un monde à part. » Rien de plus exact ; et l'on ne saurait nier qu'entre un saint Vincent de Paul et une sainte Thérèse, par exemple, il n'y ait d'étranges dissemblances. Mais les ressemblances sont encore plus frappantes ; et, si divers qu'ils soient, les saints forment, à l'avant-garde de l'humanité, un groupe unique, homogène.

Mais comment définir le saint? — Pascal, dans une page célèbre et que vous connaissez tous, distingue trois ordres de grandeur. Les grands de chair (rois, riches, capitaines) ont au-dessus d'eux, à une distance infinie, les grands dans l'ordre de l'esprit (*oh! qu'Archimède a éclaté aux esprits!*) ; et, au-

1) Conférence faite à MM. les Étudiants du Séminaire Saint Vincent de Paul.

dessus des grands de l'esprit, à une distance infinie, sont les grands dans l'ordre de la charité. Ces grands-là ont aussi « leur empire, leur éclat, leur victoire, leur lustre, et n'ont nul besoin des grandeurs charnelles ou spirituelles » ; ils ne règnent pas, ni ne donnent d'invention ; ils ne sont vus ni des corps, ni des esprits, mais ils viennent « en grande pompe et en une prodigieuse magnificence aux yeux du cœur, qui voient la Sagesse ».

Le saint, Messieurs, c'est le grand dans l'ordre de la charité. Et il est, dans son ordre, ce qu'est l'homme de génie dans l'ordre de l'esprit. C'est un initiateur, un être essentiellement original. Son geste n'est pas le geste dévot, son attitude n'a rien de l'attitude conventionnelle où le fige l'imagerie de la rue Saint-Sulpice. Il se moque des idées reçues, de la prudence et de la sagesse vulgaires, et va droit à son but, en dépit des préjugés et des obstacles. C'est un inspiré qui sait que « dans l'héroïsme se trouve caché le mystère de la vie (1) », et qui vit de la vie héroïque. C'est un être inadapté à son époque, mais préadapté à un monde meilleur dont il rêve et dont il prépare l'avènement. C'est un créateur et un précurseur qui nous aide à supporter le présent, en nous révélant par avance le secret et les beautés de l'avenir : « Témoignages vivants de la nature transcendante de l'homme, les saints, a-t-on dit, sont la pierre angulaire du monde et le fondement de nos espérances. »

Toutes ces qualités caractéristiques du saint — héroïsme, originalité, génie moral — on les trouve réunies en saint Vincent de Paul. Il appartient à la grande lignée humaine, plus spécialement à la grande lignée traditionnelle des saints catholiques. Traditionnel, il l'est de toutes manières ; il l'est par sa foi, si ingénue et si absolue ; par les vertus qu'il a pratiquées et par la façon dont il les a pratiquées ; il l'est par son idéal et par son mobile d'action. Certains hommes se sont élevés à une sublime hauteur morale en s'efforçant d'égaler le modèle intérieur qu'ils avaient façonné à leur usage ; certaines grandes âmes de l'antiquité, — un Épictète, un Marc-Aurèle, — certains

(1) William James : *L'Expérience religieuse.*

de nos « saints laïques » contemporains resteront, par leur bonté, par leur candeur, par leur aspiration vers la justice, des exemplaires d'hommes parfaits, — parfaits dans la mesure où la nature humaine peut concevoir et réaliser la perfection. Mais, pour le saint catholique, le modèle à imiter est donné de l'extérieur : ce modèle, c'est Jésus-Christ. *Ecce homo,* voilà l'homme tel qu'il devrait être. Imiter Jésus-Christ, reproduire ses états, « se mouler (1) » sur ce divin original, c'est où ont aspiré tous les saints catholiques ; c'est où aspira saint Vincent de Paul. Par là, il est essentiellement traditionnel.

Mais ce saint traditionnel est, en même temps, un saint très moderne. Il est même le saint moderne par excellence, puisque, dans ce monde moderne où la prépondérance est donnée à l'action, il a été par excellence un homme d'action. Les saints mystiques des anciens jours s'étaient, d'un coup d'aile éperdu, aventurés, par-delà l'intelligible, en pleine essence divine ; ils avaient, négligeant le relatif, fait ce rêve magnifique d'atteindre à l'absolu. Lui s'est appliqué à des besognes plus concrètes et plus terrestres ; et, puisque son génie était, de sa nature, actif et organisateur ; puisque le divin original est susceptible d'être considéré à des points de vue et sous des angles divers, c'est Jésus-Christ enseignant, consolant, guérissant, — agissant, en un mot ; non pas le Christ du Thabor ou celui du Jardin des Olives, mais le Christ des foules, le Christ des pauvres qu'il se proposa spécialement pour modèle. *Pauperibus evangelizare misit me* (2) : ce mot de l'Évangile, qu'il avait constamment à la bouche, résume son œuvre, sa vie tout entières.

I

Sa vie, j'avais d'abord pensé à vous la raconter, ou plutôt à vous la résumer. Et puis je me suis dit que vous la connaissiez aussi bien que moi ; qu'une vie pareille, si longue, si pleine,

(1) Abelly.
(2) Luc, iv, 18.

si féconde, ne se résumait point, et que j'en serais forcément réduit à une énumération, bien sèche et bien incolore, de faits et de dates. Aussi ai-je résolu, supprimant tout préambule biographique, d'en venir dès l'abord à ce qui est le centre même de mon sujet, — l'appréciation de l'homme et de l'œuvre.

*
* *

Ce qui frappe dans cette œuvre, c'est, avant tout, son universalité, son ampleur. Il n'en est pas, parmi les grands bienfaiteurs de l'humanité, qui ait agi en des sens plus divers que saint Vincent de Paul. Ce pauvre a répandu l'or à poignées (il avait, du reste, un art singulier de l'extraire des poches) et renouvelé chaque jour, pendant cinquante ans, le miracle de la multiplication des pains. Cet ignorant — du moins il se prétendait tel — a réformé le clergé de son temps et fondé deux grandes familles religieuses. Cet humble a dressé la « somme » des œuvres de la charité chrétienne, comme Thomas d'Aquin, à qui on l'a comparé, avait, dans sa *Somme* à lui, résumé et coordonné tout le travail des idées chrétiennes depuis saint Paul jusqu'au XIIIe siècle.

*
* *

L'œuvre de Vincent de Paul est immense. J'ajoute qu'elle est originale. Il a été un grand innovateur, un grand précurseur : il a eu les idées les plus personnelles, les plus pratiques, les plus fécondes.

Et d'abord, il a *laïcisé* la charité. — Jusqu'à lui, l'exercice permanent et réglé de la charité était le fait exclusif des Ordres religieux. Il a mis les laïques au premier rang des « corvéables volontaires » qui se consacrent au service des pauvres. Laïques, les membres de ses Charités de paroisse ; laïques, ses Dames de la Charité, qui firent de si grandes choses ; laïques, ses Filles de la Charité, pour lesquelles il ne voulut ni clôture ni costume spécial, et qu'il prévient, en mille endroits de ses conférences et de ses lettres, contre « l'esprit de religion (1) ».

(1) « Malheur à celui qui parlera de les faire religieuses ! » — L'idée d'ordre religieux était inséparable jusqu'à lui de l'idée de clôture.

Non seulement Vincent de Paul a laïcisé la charité, mais il a distingué, ce qu'on n'avait pas fait jusqu'à lui, le *pauvre* du *mendiant*. Le pauvre, c'est l'être humain que les circonstances ont trahi, qui se relèvera pour peu qu'on l'y aide, et qui a droit à toute notre fraternelle assistance. Le mendiant de profession, c'est le parasite qui vit aux dépens du pauvre et détourne à son profit une partie des secours et de la pitié qui devraient aller au pauvre seul. — Cette distinction entre le pauvre et le mendiant est très féconde en conséquences. Si, en effet, le mendiant n'est qu'un parasite avide et nuisible, on doit viser à sa suppression ; si le pauvre, en revanche, a droit à notre assistance, nous devrons nous efforcer, non par le moyen de l'aumône (l'aumône manque le plus souvent son but et n'est jamais moralisatrice), mais bien plutôt en lui assurant un travail rémunérateur, de lui rendre, dans la société, la place qu'il a momentanément perdue. La distinction entre le pauvre et le mendiant entraîne comme conséquences ces deux idées, qui sont les idées directrices de la charité moderne : l'idée de la suppression de la mendicité et celle de l'assistance par le travail.

Ces deux idées, Vincent de Paul les a eues (1). Les règlements de ses Charités des hommes portent qu'elles sont instituées « pour assister corporellement et spirituellement les pauvres... spirituellement, en leur faisant enseigner la doctrine et la piété chrétiennes, et corporellement, en faisant gagner leur vie à ceux qui pourront travailler et donnant moyen de vivre aux autres. Accomplissant ainsi le commandement que Dieu nous fait, au quinzième chapitre du *Deutéronome,* de faire en sorte que n'ayons point de pauvres qui mendient parmi nous ». Les pauvres une fois secourus, il leur sera interdit « de mendier, sous peine de retrait d'aumônes, et aux habitants de rien leur donner ». Pour soutenir leurs œuvres, les confréries de campagne s'efforceront d'avoir un troupeau de brebis, de vaches et de veaux, que l'on mènera paître à la vaine pâture. Dans les villes, on créera, pour suppléer à ces ressources, des ateliers où les pauvres trouveront du travail et de quoi gagner leur vie. Les dispositions relatives à l'organisation de ces ateliers sont

1 Cf. sur ce point le livre de M. Emmanuel de Broglie, pp. 54, 66.

remarquables de précision et de minutie. Tout y est prévu en ce qui touche l'enseignement professionnel et l'instruction religieuse. Et le but poursuivi par le rédacteur s'y trouve admirablement résumé en deux lignes : « Par ce moyen, dit-il, les pauvres sont instruits à la crainte de Dieu, enseignés à gagner leur vie, assistés en leurs nécessités, et les villes délivrées d'une foule de fainéants tous vicieux. » — Je disais bien que saint Vincent de Paul avait eu l'idée de la suppression de la mendicité et qu'il avait « inventé » l'assistance par le travail.

Messieurs, ce n'est pas seulement en matière de charité proprement dite que Vincent de Paul s'est montré original et novateur. Il a eu un rôle prépondérant dans l'œuvre de réforme profonde d'où sortit « ce clergé d'une physionomie si particulière, le plus discipliné, le plus régulier, — même le plus instruit des clergés, qui remplit la seconde moitié du XVIIe siècle et tout le XVIIIe (1) ».

A la suite des guerres de religion, le clergé de France, tant au point de vue de la doctrine qu'au point de vue des mœurs, était tombé dans le dernier abaissement. Les prêtres menaient la vie la plus relâchée, et ils étaient incapables, pour la plupart, de remplir les fonctions essentielles de leur ministère (2). Certains ignoraient jusqu'à la formule de l'absolution et, au moment d'absoudre, se tiraient d'embarras « en marmottant quelque chose entre leurs dents (3) » ; beaucoup ne savaient pas dire la messe (4).

C'est pour remédier à cet état de choses que Vincent institua, en 1628, les *Exercices des Ordinands*. Ces exercices, par lesquels s'achevait la préparation des jeunes gens se destinant à la prêtrise, devinrent bientôt obligatoires, à Paris du moins ; et les sujets les plus distingués du clergé de France — Olier, Pavillon, Rancé, Bossuet (5), combien d'autres encore — pas-

(1) RENAN : *Souvenirs d'enfance et de jeunesse.*
(2) *Conférence aux Missionnaires*, 5 août 1649.
(3) *Répétition d'oraison*, 25 janvier 1655.
(4) *Conférence aux Missionnaires*, 13 mai 1659 : « Oh ! si vous aviez vu, je ne veux pas dire la laideur, mais la diversité des cérémonies de la messe il y a quarante ans, elles vous auraient fait honte », etc...
(5) Cf. la lettre (2 août 1702) de Bossuet à Clément XI pour demander la béatification de Vincent de Paul.

sèrent par les mains de Vincent de Paul et furent ses disciples immédiats (1). — En 1633, il compléta son œuvre des ordinands par celle des *Conférences ecclésiastiques* (les fameuses *Assemblées du mardi*), destinées aux ecclésiastiques soucieux de « conserver les bonnes dispositions qu'il avait plu à Dieu leur donner pendant les exercices de l'ordination (2) ». — Mais ni les exercices des ordinands, à raison de leur courte durée, ni les conférences ecclésiastiques, réservées à une élite, n'eussent suffi à opérer la transformation du clergé de France. Cette transformation ne pouvait être obtenue qu'au moyen des séminaires, de ces pépinières hermétiquement closes où mûrissent les jeunes clercs, à l'abri de toute influence hostile. Or, Vincent de Paul, s'il n'est pas le seul « inventeur » des séminaires — le P. de Condren, Bourdoise, Bérulle, le P. Eudes, et, avant tout, Olier, le fondateur des Sulpiciens, pourraient lui disputer ce titre — fut, du moins, l'un des promoteurs de l'institution : lorsqu'en 1637 il créa, pour le recrutement de ses missionnaires, le séminaire interne de Saint-Lazare, il créait, en fait, le premier grand séminaire de France. Et c'est bien à lui qu'appartient en propre l'idée des petits séminaires (Fondation du séminaire Saint-Charles, 1642).

A lui revient encore le mérite d'avoir réformé la prédication de son temps. Il a, par l'introduction de ce qu'il appelait sa *petite méthode* de prêcher, renouvelé l'éloquence de la chaire, et substitué au genre précieux et maniéré, alors en vogue, un genre nouveau, dont il a expliqué les lois dans deux conférences très approfondies à ses missionnaires (20 et 22 août 1655). Mais il convient ici que j'insiste, à raison de l'importance du sujet.

(1) Parmi ses disciples, il n'en est qu'un qui ne lui ait pas fait honneur, du moins au point de vue ecclésiastique : le fils de ceux qu'il regardait comme ses bienfaiteurs, le fameux cardinal de Retz. Retz, « l'âme la moins ecclésiastique qui fût dans l'univers », fit, lui aussi, sa retraite à Saint-Lazare, sous la direction de son ancien précepteur. Il y donna, dit-il, « à l'extérieur toutes les apparences ordinaires », et il ajoute : « Je pris, après six jours de réflexion, le parti de faire le mal par dessein... Voilà la sainte disposition avec laquelle je sortis de Saint-Lazare... »

Vincent paraît avoir été, au moins dans une certaine mesure, la dupe de son ancien élève. Mais celui-ci n'a-t-il pas écrit qu' « il n'y a rien qui soit si sujet à l'illusion que la piété » ?

(2) Abelly, II, p. 322.

En quoi consiste la *petite méthode ?* — C'est, dit Vincent, une vertu, un ordre qui, dans les prédications, « fait garder une certaine disposition et un style accommodé à la portée et au plus grand profit des auditeurs... En l'observant, nous prêchons utilement pour tout le monde et nous nous ajustons à la capacité de notre auditoire... Cette méthode fait que nous y allons tout bonnement dans nos discours, le plus simplement qu'il se peut, tout familièrement, de sorte que jusqu'au moindre de nos auditeurs puisse nous entendre ; sans toutefois se servir de langage corrompu, ni trop bas, mais de celui qui est d'un usage commun, simple, net. »

« Bien prêcher », ajoute Vincent, c'est « se prêcher soi-même » et non pas Jésus-Christ ni les âmes. La parole du prêtre doit être une parole d'abnégation ; et « il y a grand danger pour ces pauvres prédicateurs qui s'arrêtent à de belles compositions, à l'agencement de leurs pensées et à l'usage des paroles triées et à la mode, ne tenant pas compte du plus profitable ». L'utilité pratique, immédiate, tel doit être, en un mot, l'unique but de la prédication. Ce but, elle ne l'atteint qu'en restant simple. Il faut prêcher comme prêchaient Jésus-Christ et les apôtres : « Imitez surtout la simplicité des paroles et des comparaisons que Notre-Seigneur fait dans l'Écriture sainte, parlant au peuple. Hélas ! quelles merveilles ne pouvait-il pas enseigner au peuple ? Que de secrets n'eût-il pas pu découvrir de la divinité et de ses admirables perfections, lui qui était la sagesse éternelle de son Père ? Cependant, vous voyez comme il parle intelligiblement, et comment il se sert de comparaisons familières, d'un laboureur, d'un vigneron, d'un champ, d'une vigne, d'un grain de moutarde. Voilà comme il faut que vous parliez, si vous voulez vous faire entendre au peuple, à qui vous annoncerez la parole de Dieu. »

La petite méthode se recommande par son extrême efficacité (« nous discourons, et ils convertissent », disait Massillon des missionnaires) ; en outre, elle défend le prédicateur des pensées vaniteuses et d'abonder dans l'estime de soi ; et cependant — Vincent, dans sa finesse, ne manque pas d'insister sur cette considération — elle est la meilleure pour acquérir de l'estime : « Pour acquérir l'estime des sages et la réputation d'un homme

fort éloquent, il faut savoir persuader ce qu'on veut que l'auditeur embrasse et le détourner de ce qu'il faut qu'il évite. Or, cela ne consiste pas à trier ses paroles, à bien agencer les périodes, à exprimer d'une manière peu commune la subtilité de ses conceptions et à prononcer son discours d'un ton élevé, d'un ton de déclamateur qui passe bien haut par dessus... Vive donc la simplicité qui fait des miracles!... Vive la sainte simplicité, la petite méthode qui est la plus excellente *et celle par laquelle on peut obtenir plus d'honneurs,* persuadant bien l'esprit, sans toutes ces clameurs qui ne font qu'importuner les auditeurs. Oh ! Messieurs, cela est tellement vrai que si un homme veut passer pour un bon prédicateur dans les églises de Paris et à la Cour, il faut qu'il prêche de la sorte, sans nulle affectation ; et l'on dit de celui qui prêche ainsi : cet homme fait des merveilles, il prêche à la missionnaire, il prêche en apôtre. »

De fait, quand la petite méthode se répandit, par suite de l'usage qu'en faisaient les missionnaires et les membres de la Conférence de Saint-Lazare, tous les prédicateurs voulurent la suivre : on peut dire que Bossuet s'en est inspiré dans ses sermons, si simples de ton et d'ordonnance. Quant à Vincent de Paul, dont les conférences sont des chefs-d'œuvre d'éloquence familière et persuasive, il tenait infiniment à ce que ses missionnaires ne s'en écartassent point. Il raconte lui-même (1) s'être mis jusqu'à trois fois à genoux devant l'un d'eux, et cela pendant trois jours consécutifs, pour le prier à mains jointes de vouloir prêcher « tout simplement et bonnement ». Et l'on trouve dans sa correspondance (2) une longue exhortation adressée à un autre prédicateur emphatique. Il le conjure de parler d'un ton commun et familier, comme faisaient Jésus-Christ et les apôtres. Et il ajoute ceci, qui est curieux : « Croiriez-vous, Monsieur, que les comédiens, ayant reconnu cela, ont changé leur manière de parler, et ne récitent plus leurs vers avec un ton élevé, comme ils faisaient autrefois ; mais ils le font avec une voix médiocre, et comme parlant familièrement à ceux qui les écoutent. C'était un personnage, qui a été de

(1) *Conférence aux Missionnaires*, 8 juin 1658.
(2) 1638.

cette condition, lequel me le disait ces jours passés. Or, si le désir de plaire davantage au monde a pu gagner cela sur l'esprit de ces acteurs de théâtre, quel sujet de confusion serait-ce aux prédicateurs de Jésus-Christ, si l'affection et le zèle de procurer le salut des âmes n'avaient pas le même pouvoir sur eux? » — Vous le voyez, dès 1638, on recherchait la vérité au théâtre ; on l'y recherche plus que jamais aujourd'hui. Et il n'y a que dans la « chaire de vérité » — les conseils de saint Vincent de Paul et sa méthode sont bien oubliés, hélas ! — que l'on s'attarde encore à je ne sais quelles habitudes oratoires déplorablement surannées.

*
* *

Tout ce à quoi il a touché, Vincent de Paul l'a renouvelé ; et son œuvre, immense et diverse, est — je me suis efforcé de vous le montrer — tout à fait originale.

Elle a un autre caractère, assez difficile à préciser d'un mot. On pourrait, en un certain sens, la qualifier de « scientifique ».

Vincent n'a rien d'un idéologue ; ce n'est pas un faiseur de constitutions *a priori,* de plans géométriques à la Siéyès. Les institutions auxquelles il a attaché son nom se sont créées, pour ainsi dire, d'elles-mêmes, parce que le besoin crée l'organe, et on les a vues, dès l'origine, animées d'une vitalité propre, indépendante, qui témoignait de leur parfaite adaptation au milieu. Lui les considérait de l'extérieur, avec le sentiment de n'être pour rien ni dans leur naissance, ni dans leurs progrès : « Messieurs, toutes ces règles, tout ce que vous voyez s'est fait je ne sais comment, car je n'y avais pas pensé ; tout cela s'est introduit peu à peu sans qu'on puisse dire qui en est la cause... Je n'avais jamais pensé à nos règles, à la Compagnie, au mot même de Mission : c'est Dieu qui a fait tout cela (1). »

« C'est Dieu qui a fait tout cela... » Il ne se regardait, en effet, que comme l'instrument des volontés divines, et l'une de ses maximes favorites était qu'« il ne faut pas enjamber sur la

(1) *Conférence aux Missionnaires,* 17 mai 1658.

Providence ». Aussi, ne se pressait-il jamais, et on lui reprochait, de son temps, sa lenteur à se déterminer (il ne consentit que dans les dernières années de sa vie à donner des règles à ses Missionnaires et aux Filles de la Charité). Ce n'est pas qu'il ne fût enthousiaste et qu'il n'eût ses grands élans, à la Bonaparte ; mais il s'était promis, dès le début de sa carrière, « de ne rien entreprendre tant qu'il serait dans les ardeurs d'espérance et dans ces vues de grands biens qui le transportaient ». Et, une fois sa décision prise, il l'exécutait sans hâte aucune. Les œuvres de Dieu, avait-il coutume de dire, se font « peu à peu, par commencements et par progrès » ; et il savait — son éducation paysanne le lui avait appris — que la vigueur d'un être et sa longévité sont proportionnées à la lenteur de son développement. Aussi, s'inspirant en cela d'une méthode que la science moderne ne désavouerait pas, s'ingéniait-il d'instinct à imiter, en toutes ses démarches, les procédés patients de la nature.

*
* *

Un dernier caractère essentiel que je remarque dans l'œuvre de Vincent de Paul, c'en est l'unité. Mais le mot demande explication.

Il ne faudrait pas s'imaginer Vincent comme un de ces saints de vitrail, la tête, dès le berceau, nimbée d'une auréole, que nous représentent, sans aucun souci de la vérité psychologique, les vies de saints rédigées suivant l'ancienne formule. Vincent est un être en chair et en os, qui n'a cessé d'évoluer, de se perfectionner, pendant le cours de sa longue vie. On ne lui voit, au début, que des vues étroites et des ambitions bornées ; c'était, suivant sa propre expression, un homme « de petite périphérie ». Quand, en 1605, il hérite de cette bonne dame de Toulouse et qu'il poursuit jusqu'à Marseille un débiteur récalcitrant, on s'étonne de le trouver si ardent à défendre son droit : mais il n'avait alors d'autre souci que de payer ses petites dettes. Plus tard, quand, après sa captivité à Tunis, il est emmené à Rome (1607) par le cardinal Montorio, il ne se préoccupe guère que de se maintenir en faveur auprès du prélat

(fût-ce à titre de montreur de curiosités) (1) et d'obtenir, par sa protection, « quelque honnête bénéfice » qui lui assurera l'indépendance. — Il n'y a rien, à coup sûr, de répréhensible dans cette attitude, mais rien non plus qui annonce et fasse prévoir le saint. Le saint, chez Vincent, ne se manifestera définitivement que vers 1612, alors qu'ayant enfin obtenu l' « honnête bénéfice » tant convoité, il y renoncera spontanément, ainsi qu'à toute préoccupation d'intérêt personnel, pour se donner à Dieu et aux pauvres.

L'unité que l'on remarque dans son caractère et que l'on retrouve dans son œuvre n'a donc rien de conventionnel ni de factice. C'est une unité vivante et progressive qui consiste précisément en ceci. Tous ses travaux, tous ses efforts s'inspirèrent d'un unique amour : l'*amour du peuple ;* et cet amour alla s'épurant, se transformant en *charité,* à mesure que lui-même s'élevait plus haut et, d'un effort continu, dépouillait l'homme naturel.

II

L'homme naturel, chez Vincent, peut se définir d'un mot : c'est un paysan.

Paysan il est né ; il a eu la dure enfance du paysan, et du paysan d'alors ; il a gardé les troupeaux, il s'est nourri de millet (2) ; paysan il est toujours resté, par les façons, même par le langage. Son style, son éloquence, sont d'un paysan ;

(1) « Je suis en cette ville de Rome, où je continue mes études, entretenu par Mgr le Vice-Légat qui était d'Avignon, qui me fait l'honneur de m'aimer et désirer mon avancement, pour lui avoir montré force belles choses curieuses que j'appris pendant mon esclavage de ce vieillard turc à qui je vous ai dit que je fus vendu, du nombre desquelles curiosités est le commencement, non la totale perfection du miroir d'Archimède, un ressort artificiel pour faire parler une tête de mort... et mille autres choses géométriques que j'appris de lui, desquelles mondit seigneur est si jaloux qu'il ne veut pas que j'accoste personne, de peur qu'il a que je l'enseigne, désirant avoir lui seul la réputation de savoir ces choses, lesquelles il se plait à faire voir quelquefois à Sa Sainteté et aux cardinaux. Cette sienne affection et bienveillance donc me fait espérer... le moyen de faire une retirade honorable, me faisant avoir, à ces fins, quelque honnête bénéfice en France. » *Lettre à M. de Commet*, 28 février 1608.

(2) *Conférence aux Filles de la Charité,* 25 janvier 1643.

presque toutes ses comparaisons — il en est fort sobre d'ailleurs — sont empruntées aux choses des champs ; et c'est aux paysans qu'il pense, quand il s'accuse de mollesse et de paresse : « Pauvres vignerons qui nous donnent leur travail, qui s'attendent à ce que nous prierons pour eux, tandis qu'ils fatiguent pour nous nourrir !... J'ai souvent cette pensée qui me fait entrer en confusion : Misérable, as-tu gagné le pain que tu vas manger, ce pain qui vient du travail des pauvres ? »

Paysan de naissance, il a la rusticité du paysan, et n'exagère pas trop quand il parle de son « humeur revêche ». C'était, aux termes de la Bulle de canonisation, une « âme forte et robuste » ; et cette âme, toute de bonté, se dissimulait parfois sous des dehors un peu sévères.

Du paysan il avait encore la bonhomie, la simplicité, — cette simplicité qu'il place au premier rang des vertus ; une simplicité qui n'excluait ni la finesse, ni certaine ironie légère et bien française. Savez-vous l'histoire du tabouret ? — Alors qu'il était du « Conseil de Conscience », il avait obtenu de la reine la révocation d'une nomination obtenue par surprise : il s'agissait de la nomination à un évêché d'un candidat indigne. La mère du candidat en question, — une duchesse très bien en Cour — outrée de sa déconvenue, s'en prend à M. Vincent, lui reproche violemment son intervention et, au comble de la colère, lui lance un tabouret à la tête : elle lui fait au front une blessure d'où le sang jaillit. Et Vincent de se retirer sans une plainte, disant, pour toute vengeance, au Frère qui l'accompagnait : « N'est-ce pas une chose admirable de voir jusqu'où va la tendresse d'une mère pour son fils ? » — Ne sentez-vous pas la douce ironie ? C'est là le genre d'esprit que se permettait saint Vincent de Paul.

Il avait, en vrai paysan, le respect des puissances, des gens en place. Sainte-Beuve lui reproche même d'avoir poussé ce respect trop loin, d'avoir été « un peu timide et trop humble avec les puissants, un peu sujet à la crainte d'offenser les personnes de condition ». L'observation, je crois, tombe à faux. Si humble qu'il fût, Vincent sut, en toute occasion, soutenir sans fléchir la dignité du prêtre. Il s'était trouvé mêlé, dès ses

débuts, aux grandes affaires (1) ; il connaissait très bien le monde, l'ayant vu de près à Rome, chez le cardinal Montorio, à Paris, chez Marguerite de Valois ; et l'on ne peut le soupçonner de s'être, à aucun moment, laissé éblouir par lui. Du reste, à y bien regarder, ses démarches les plus déférentes s'accompagnent presque toujours d'un sourire qui en dit long. Écoutez dans quels termes il recommande l'humilité à ses missionnaires : « Qui est-ce qui n'aime pas une personne humble ? Un lion féroce, prêt à dévorer un autre animal qui voudrait lui résister, s'apaise même aussitôt, s'il le voit abattu et comme humilié à ses pieds... Un missionnaire qui se prosterne à genoux devant Nosseigneurs les prélats, qui rend honneur et déférence à MM. les Curés, qui se met au-dessous des autres ecclésiastiques... que fait-il ? Il fait comme une vallée qui reçoit le suc des montagnes, *il s'attire leurs bénédictions et leur bienveillance.* » — Il y a là, n'est-il pas vrai, toute une philosophie utilitaire et un peu narquoise, que l'on retrouverait dans La Fontaine.

Bonhomie, simplicité, finesse, — Vincent de Paul a les qualités du paysan ; et il en a les habitudes de corps et d'esprit. Sa lenteur, que je signalais plus haut, est, à ce point de vue, caractéristique. Le paysan, qui contemple, d'une âme pacifiée, l'insensible évolution de tout ce qui vit, est lent dans ses décisions comme il est lent dans ses actes : il marche, il mange, il travaille lentement. Et si Vincent de Paul a procédé, dans toutes ses entreprises, avec cette lenteur dont on lui faisait grief, et qui fut la plus sûre garantie de leur vitalité, c'est qu'il était un paysan.

Un paysan singulièrement bien doué sous le rapport intellectuel. D'un bon sens lumineux, joignant à la connaissance des hommes l'expérience profonde des affaires. « Il avait l'esprit grand », nous disent ses contemporains (2). Mais son véritable génie était dans son cœur, l'un des plus chauds et des plus vibrants qui aient jamais battu dans une poitrine humaine.

Vincent est un paysan de grand cœur... Un paysan qui a aimé

(1) Sa mission secrète auprès de Henri IV est de 1609.
(2) Abelly, I, p. 114.

ses frères, qui — comme autrefois Jeanne d'Arc, cet autre enfant du peuple — a eu pitié du royaume de France. Rappelons-nous ce que nous savons du paysan français et de sa condition au XVIIe siècle. Sur lui s'appesantissent toutes les fatalités naturelles et les pires injustices sociales. Il plie sous les impôts — tailles, dîmes, redevances — et paye non seulement pour lui, mais pour les privilégiés qui ont réussi, de plus en plus nombreux, à s'exonérer des charges communes. Les gens de guerre le rançonnent, les intendants le pillent, les fatigues l'exténuent ; c'est l'animal farouche dont parle La Bruyère : « L'on voit certains animaux farouches, des mâles et des femelles, répandus par la campagne, noirs, livides et tout brûlés de soleil, attachés à la terre qu'ils fouillent et qu'ils remuent avec une opiniâtreté invincible : ils ont comme une voix articulée, et quand ils se lèvent sur leurs pieds, ils montrent une face humaine, et en effet, ils sont des hommes... »

Eh bien, cette phrase-là, Vincent de Paul l'a pensée à sa manière, — il l'a prononcée quelque cinquante ans avant que La Bruyère ne l'écrivît : et d'un ton bien autrement ému que n'est celui du moraliste ! Où ce dernier ne verra qu'un animal farouche, lui distingue l'image même du Christ : « Je ne dois pas considérer un pauvre paysan ou une pauvre femme selon leur extérieur, ni selon ce qui paraît de la portée de leur esprit ; d'autant que bien souvent ils n'ont presque pas la figure ni l'esprit de personnes raisonnables, tant ils sont grossiers et terrestres. Mais *tournez la médaille,* et vous verrez, par les lumières de la foi, que le Fils de Dieu, qui a voulu être pauvre, nous est représenté par ces pauvres ; qu'il n'avait presque pas la figure d'un homme en sa Passion, et qu'il passait pour fou dans l'esprit des Gentils, et pour pierre de scandale dans celui des Juifs... (1). » — N'est-ce pas la phrase même de La Bruyère, christianisée, si l'on peut dire, éclairée du rayon d'en haut ?

Aux yeux du saint — dont tous les sentiments s'exaltent, s' « universalisent », et qui, chez Vincent de Paul, s'est peu à peu substitué à l'homme naturel — aux yeux du saint, le pauvre, encore un coup, n'est pas seulement un frère malheureux,

(1) Abelly, III, p. 17.

c'est Jésus-Christ lui-même, défiguré, souillé de boue et de crachats, malgré tout reconnaissable. De là son infinie pitié et l'inextinguible ardeur de son zèle. Il voudrait se vendre pour tirer le peuple de la misère, « mourir à la peine au coin d'un buisson en évangélisant quelque village » ; il rêvait, à quatre-vingts ans, de partir pour Madagascar, pour les Indes, et de s'y faire martyriser... La générosité de cœur n'entraîne pas, en ses élans naturels, un tel dévouement, ni tant d'oubli de soi. Et ceux-là seuls atteignent à la folie sublime du sacrifice, qui, détachés des personnes et de toute affection intéressée, embrassent dans leur amour l'humanité entière et, en elle, adorent Dieu même.

III

Le temps me manque, Messieurs, pour approfondir dans le détail la « psychologie » de saint Vincent de Paul. Mais je voudrais, du moins, à titre d'exercice psychologique, étudier avec vous l'une des vertus chrétiennes traditionnelles qu'il a le plus constamment pratiquées et dont il faisait le plus de cas : c'est l'humilité que je veux dire.

Vincent de Paul a été l'humilité même.

Humble, il l'est d'abord dans son langage. Il n'est pas d'expression si méprisante qu'il n'emploie en parlant de lui. Il ne perd pas une occasion de rappeler sa naissance, et qu'il est un « gueux », un « porcher ». Mais cela ne serait rien. Il se déclare, en toute rencontre et à tout propos, le dernier des hommes. Il est « une bête », un « mauvais prêtre », « le plus grand pécheur qui soit sur terre », un « misérable couvert d'iniquités », une « merveille de malice ». Il se demande « comment on peut le supporter », il mériterait d'être « pendu à Montfaucon » ; les « abominations de sa vie » font horreur à tout le monde et le destinent à l'enfer ; il est du reste — ce mot revient souvent — « pire que Judas », « plus méchant que le démon... », etc., etc.

L'on ne peut se défendre, lorsque pour la première fois on lit ces textes, et ils abondent, d'un léger haussement d'épaules.

Comment cet homme honoré de tous, et dont la vie entière ne fut que dévouement et sacrifice, aurait-il pu se croire, en toute sincérité, « pire que Judas », « plus méchant que le démon » ? Si grande qu'on fasse la part de certaines habitudes de langage, il semble, au premier abord, qu'entre les qualifications qu'il se donne et l'opinion probable qu'il avait de soi, il y ait contradiction absolue. Une contradiction qui nous choque et presque nous scandalise.

Mais, à y regarder de près, l'on revient de cette première impression, et l'on ne tarde pas à se convaincre qu'en dépit des vraisemblances, ce mépris de soi qu'il affichait, Vincent le ressentait véritablement (1). L'on s'en convainc d'autant mieux que, chez lui, les actes furent toujours d'accord avec les paroles, et l'on ne peut dire que son humilité se soit évaporée en protestations dévotes. L'homme qui, en toute circonstance, recherchait les humiliations ; qui, accusé de vol, n'essaya même pas de se justifier ; qui cachait avec un soin jaloux toute action ou tout événement dont il aurait pu tirer gloire (2) ; qui d'ailleurs était la vérité et la franchise personnifiées (3), — cet homme-là, lorsqu'il proclamait son indignité, ne se payait pas et ne nous payait pas de mots. Et n'a-t-il pas distingué lui-même l' « humilité extérieure » de l' « humilité du cœur », qui « nous porte à croire véritablement qu'il n'y a nulle personne sur la terre plus chétive et misérable que nous ».

Ne doutons donc pas de sa sincérité et tâchons de nous expliquer son état d'âme. Je me l'explique, quant à moi, par l'idée qu'il se faisait de la nature humaine — et par sa notion des perfections divines.

Son idée touchant la nature humaine n'est autre que l'idée chrétienne poussée à son extrême rigueur. Incapable, si Dieu ne la lui inspire, même d'une bonne pensée (4), l'homme n'est « que péché, ordure et vilenie (5) ». S'il y a eu quelques-uns

(1) Abelly, III, p. 281 : « Je suis... une merveille de malice, plus méchant que le démon... *Ce que je ne dis pas par exagération, mais selon les véritables sentiments que j'en ai.* »

(2) Ib., I, p. 134.

(3) « Mon Évangile est de dire les choses comme elles sont. »

(4) *Conférence aux Filles de la Charité*, 21 juillet 1658.

(5) *Répétition d'oraison*, 23 septembre 1657.

d'entre nous des apparences de vertu, ces apparences sont trompeuses. Et volontiers dirait-il, avec La Rochefoucauld, que « les vices entraînent dans la composition des vertus comme les poisons dans la composition des remèdes » : « Oui, après que chacun se sera bien examiné sur la corruption de sa nature, la légèreté de son esprit, les ténèbres de son entendement, le désordre de sa volonté et l'impureté de ses affections ; après que nous aurons pesé, au poids du sanctuaire, nos œuvres et nos productions, nous trouverons que tout cela est digne de mépris... Que peut-on attendre de la faiblesse de l'homme ? Le néant. Que peut-il produire ? Le péché. Que peut-il faire et que sommes-nous autre chose (1) ? »

L'humilité de Vincent nous apparaît, après cela, le corollaire rationnel de son pessimisme théologique. Ce pessimisme, pourtant, ne suffirait pas, à lui seul, à la justifier. Et le plus ancien biographe de notre saint, énumérant les principaux motifs qui « lui servaient de matière pour pratiquer cette vertu », nous dit que le premier de tous « était la grande connaissance et les vues toutes singulières qu'il avait des infinies perfections de Dieu (2) ». — On ne parlerait pas autrement d'un mystique. Les mystiques chrétiens, on le sait, à mesure qu'ils pénètrent dans l'intimité divine, se sentent plus petits et plus abjects ; ils s'effrayent de discerner, monstrueusement grossies, en contraste avec la pureté, la sainteté absolues, leurs fautes et leurs misères ; et sainte Thérèse décrit quelque part (3) cette humilité, née de l'extase, qui, « s'illuminant au foyer même de la Vérité, voit en un instant, dans ses clartés infinies, ce qu'elle n'eût pu découvrir par un pénible travail de plusieurs années : son néant, et la grandeur de Dieu ».

Cette humilité-là ne paraît pas avoir été étrangère à Vincent de Paul. On ne saurait, assurément, le classer parmi les mystiques avérés. Il témoigna toujours d'un certain éloignement pour les voies extraordinaires ; il pratiquait l'amour « effectif » de Dieu de préférence à l'amour « affectif » ; et on ne lui con-

(1) *Conférence aux Missionnaires*, 18 avril 1659.
(2) Abelly, III, p. 298.
(3) *Chemin de la perfection*, c. xxxiii.

naît, dans toute sa vie, qu'une seule vision, cette fameuse « vision des deux globes » dont il a lui-même fait la critique, et où il faut voir une représentation symbolique à l'état fort plutôt qu'une vision caractérisée. Mais on aurait tort de conclure de là qu'il n'ait fait aucune expérience mystique. « L'on n'a pu découvrir, nous dit Abelly, quelle était l'oraison de M. Vincent, ni si elle était ordinaire ou extraordinaire (1). » La seconde hypothèse paraît la plus probable. Et, suivant toute vraisemblance, ce singulier mépris de soi qui le rabaissait « au centre de son néant » ne procédait pas seulement du pessimisme théologique auquel j'ai fait allusion, mais encore, et pour une bonne part, de quelque révélation interne, de quelque intuition d'origine mystique.

IV

Il me reste, pour n'être pas trop incomplet, à considérer, dans son état actuel, l'œuvre de saint Vincent de Paul, et à me prononcer sur sa valeur.

L'œuvre subsiste, Messieurs, et l'on peut dire qu'elle prospère.

Les Filles de la Charité, qui avaient été dispersées par la Révolution, furent rappelées dès le commencement du XIXe siècle. Et, depuis lors, leur Compagnie n'a cessé de se développer. Leurs établissements sont aujourd'hui, au nombre d'environ deux mille, répandus dans le monde entier. On les chasse, en France, des hôpitaux et des écoles ; mais les missions leur restent, et les occasions ne leur manqueront jamais, même en France, de se dévouer au service des pauvres.

Elles n'ont pas perdu leur esprit primitif. Ce ne sont plus, à vrai dire, les « personnes de paroisse sous la conduite des curés » qu'elles étaient d'abord. Elles sont devenues des religieuses, mais des religieuses qui n'ont, comme autrefois, d'autres « grilles que la crainte de Dieu », d'autre cloître « que les rues de la ville ou les salles des hôpitaux » ; et dont le dévoue-

(1) III, p. 77.

ment garde ce caractère de joyeuse et simple cordialité que prisait si haut leur fondateur (1).

Peut-être quelques-unes des règles qu'il leur donna demanderaient-elles à être modifiées ou complétées. Mais c'est bien timidement que je prononce ce mot. Vincent de Paul a fait à ses filles la recommandation expresse de « ne rien changer dans leurs manières et dans leurs usages », même dans les moindres. « Ne consentez jamais à changement quelconque, leur a-t-il dit dans une de ses conférences, et regardez toute proposition qu'on vous en ferait comme un poison capable de vous perdre. » Ailleurs, il traite préventivement de « tison d'enfer » quiconque hasarderait une proposition de ce genre. — Dussé-je m'exposer à cette fâcheuse qualification, je ne peux m'empêcher de penser que, fidèle à se laisser guider par les faits, saint Vincent de Paul ne manquerait pas, s'il revenait au monde, de « mettre au point », d'adapter à un état social et à des besoins nouveaux des règles qui, dans leur ensemble, défient toute critique.

Son autre famille spirituelle, celle des Prêtres de la Mission, continue de vivre, elle aussi, et elle a triomphé de nombreuses attaques et de certaines inimitiés puissantes. On a longtemps reproché aux Lazaristes leur rusticité, leur peu de science ; et certain mot de rancune ecclésiastique fit fortune au XVIIIe siècle : « Saint Vincent de Paul a été heureux en filles, malheureux en garçons. » Je n'en sais pas de plus injuste. Vincent de Paul, à coup sûr, n'a pas visé à faire de ses prêtres des savants. On n'en compte pas moins, dans leurs rangs, des esprits très distingués. Ils ont fondé, sur toute la surface du globe, et ils dirigent avec succès un nombre considérable de grands et de petits séminaires. Quant à leur œuvre d'apostolat à l'extérieur, je n'ai pas à en faire l'éloge : personne ne contestera que nos missionnaires ne contribuent, de la façon la plus efficace, à étendre ou à défendre à l'étranger, particulièrement en Orient, l'influence et la culture françaises.

En revanche, ils semblent avoir abandonné, en France, leur œuvre primitive, essentielle, celle des missions des campagnes.

(1) Il y a toute une conférence de saint Vincent de Paul sur la *cordialité*.

Ils seront, par la force des choses, amenés à la reprendre. Leur Congrégation fut fondée dans le but *exclusif* de venir en aide au « pauvre peuple de la campagne, qui demeure seul et comme abandonné (1) ». Or, la situation, chez nous, est identique aujourd'hui, à beaucoup d'égards, à ce qu'elle était vers 1625, alors que les « pauvres gens des champs », destitués de secours spirituels, revenaient insensiblement au paganisme. Le prêtre de type concordataire, le fonctionnaire sacerdotal, sédentaire, craintif et correct, a fait son temps. Et l'avenir, s'il en est un, pour le catholicisme, dans notre pays, est au missionnaire, au « chasseur d'âmes », qui ne portera « ni bâton, ni sac, ni pain, ni argent », et s'en ira par les chemins de la France déchristianisée, comme il irait par les chemins de la Chine, prêchant la bonne nouvelle...

Messieurs, cette même vitalité persistante dont s'enorgueillissent à bon droit les deux familles spirituelles de saint Vincent de Paul, on l'admire dans tout ce qu'il a fondé. Toutes ses œuvres « ont résisté aux changements sans nombre apportés par les années et les révolutions à l'état de la société. Établies non d'après un plan fait d'avance, mais d'après les leçons d'une longue expérience et en quelque sorte à l'aide du temps, elles ont triomphé de ses atteintes, en se pliant aux besoins nouveaux, et demeurent, grâce à leur élasticité, aussi jeunes que le premier jour (2) ».

Quant aux grandes idées nouvelles qu'avait apportées saint Vincent de Paul en matière de charité proprement dite, elles sont restées, j'ai déjà eu l'occasion de le remarquer, les idées directrices de la charité moderne. Je lisais ces temps-ci un livre singulièrement « édifiant » et instructif, l'*Organisation de la charité privée en France,* par M. Lefébure. C'est l'histoire d'une œuvre admirable, de cet *Office du travail,* institué en 1890, et qui est un véritable ministère de la charité. L'office central fait sur les pauvres des enquêtes ; il distingue entre le

(1) Cf. *Contrat de fondation de la Mission*, 17 avril 1625 ; et *Conférences aux Missionnaires :* « De travailler au salut des pauvres gens des champs, *c'est là le capital de notre vocation, et tout le reste n'est qu'accessoire...* »

(2) M. Emmanuel de Broglie.

valide de bonne volonté, l'invalide et le mendiant professionnel ; il se renseigne aussi sur les œuvres ; si bien que toute infortune s'adressant à lui trouve l'œuvre (si elle existe) qui la soulagera ; et, d'autre part, toute personne charitable qui a recours à ses indications est sûre, en les suivant, de bien placer ses offrandes... L'Office du travail, en un mot, organise scientifiquement la charité. Eh bien ! je déclare, après avoir lu le livre de M. Lefébure, qu'il n'en est aucune, parmi les idées si pratiques, si ingénieusement bienfaisantes dont il est plein, qui ne remonte à saint Vincent de Paul. Le pape Léon XIII l'a proclamé, en 1885, le patron universel des œuvres et des associations de charité. Il ne l'est pas seulement des œuvres de charité confessionnelles. De quelque dogme, de quelque philosophie qu'on se réclame, par cela seul que l'on cherche à soulager la misère humaine, on relève, qu'on le veuille ou non, de saint Vincent de Paul.

*
* *

Il semble donc que l'on ne puisse trop exalter son œuvre. On a essayé, pourtant, de la déprécier : « Que sont les services rendus par un Vincent de Paul, par un Pestalozzi — a dit Emerson — à côté des bienfaits involontaires répandus sur le monde par les capitalistes cupides qui ont sillonné l'Amérique de voies ferrées et soulevé l'énergie de millions d'hommes ? »

Je ne m'arrêterai pas à réfuter cette thèse. Elle ne serait fondée que si les progrès matériels entraînaient, de leur nature, un accroissement correspondant de bonheur humain. Il n'en est rien, la plupart du temps. Du reste, entre les « bienfaits de la charité » et ceux qui résultent, pour la masse, de l'application à l'industrie de telle ou telle découverte, il n'y a pas de commune mesure : ce sont choses d'ordre différent. Le moindre acte charitable, impliquant le don de soi, est d'un prix infini et se répercute à l'infini. Et l'œuvre d'un Vincent de Paul, même au point de vue de son efficacité pratique, ne redoute aucune comparaison.

Mais l'on n'en a pas seulement contesté l'efficacité pratique ;

l'on en a — et ceci est plus grave — contesté la valeur morale. « La religion, a dit Renan (1), a un objet idéal, distinct du bien qu'elle fait. Le but de l'espèce humaine étant de réaliser la plus haute contemplation de l'univers, ou, en d'autres termes, l'acte le plus parfait d'adoration de Dieu, et ce but entraînant fatalement, ou, si l'on veut, en dehors des vues du Créateur, une masse énorme de souffrances, travailler à diminuer cette masse de souffrances, c'est faire œuvre de Dieu : *œuvre secondaire cependant,* puisqu'en supposant même que la charité réduisît autant que possible la somme des douleurs humaines, ce serait là encore un résultat négatif et sans valeur morale immédiate. L'homme n'est pas ici-bas pour vivre sans souffrance. *Une heure de méditation de sainte Thérèse ou de Spinoza vaut une journée de Vincent de Paul.* »

Renan, en refusant à la charité toute « valeur morale immédiate », se met en opposition avec le dogme chrétien, en ce qu'il a de plus élevé. « Une heure de méditation de sainte Thérèse vaut une journée de Vincent de Paul », nous dit-il. Écoutez ce que lui répond sainte Thérèse : « Dieu ne demande de nous que deux choses : l'une de l'aimer, l'autre d'aimer notre prochain... La marque la plus assurée pour savoir si nous pratiquons fidèlement ces deux choses, c'est, à mon avis, d'avoir un amour sincère et véritable pour notre prochain... Si vous voyez une personne infirme ou souffrante que vous puissiez soulager en quelque chose, quittez hardiment l'oraison pour l'assister ; compatissez à ce qu'elle endure, que sa douleur soit aussi la vôtre ; et si, pour lui donner la nourriture dont elle a besoin, il faut que vous jeûniez, faites-le de grand cœur... c'est là la véritable union (2). » — Voilà la réponse de sainte Thérèse ; et je trouve celle de Vincent de Paul dans la belle lettre qu'il adressait, le 27 novembre 1657, à l'une de ses filles, à la Sœur Anne Hardemont : « Continuez, ma Sœur, et vous verrez la gloire de Dieu... O ma Sœur, combien serez-vous consolée, à l'heure de la mort, d'avoir consommé votre vie pour le même sujet pour lequel Jésus-Christ a donné la sienne : c'est pour la charité, c'est pour Dieu, c'est pour les pauvres. Si vous connais-

(1) *Nouvelles études d'histoire religieuse.*
(2) *Le Château intérieur*, 5es dem., c. III. — Cf. *Fondations*, c. V.

siez votre bonheur, en vérité, ma Sœur, vous seriez ravie de joie ; car, en faisant ce que vous faites, vous accomplissez la loi et les prophètes, qui nous commandent d'aimer Dieu de tout notre cœur et notre prochain comme nous-même. Et quel plus grand acte d'amour peut-on faire que de se donner soi-même tout entier, d'état et d'office, pour le salut et le soulagement des affligés ? *Voilà toute notre perfection.* »

Ainsi, pour le chrétien, non seulement la charité a une valeur morale, mais elle réalise la perfection absolue : *qui diligit proximum legem implevit* (1). Le chrétien, en effet, n'aime le pauvre qu'en Dieu et pour Dieu ; en la personne du pauvre, il reconnaît, sans crainte d'illusion, il atteint infailliblement Dieu lui-même. Comment, après cela, une heure de sainte Thérèse vaudrait-elle une journée de Vincent de Paul ? — Au point de vue chrétien, c'est une heure de Vincent de Paul qui vaut une journée de sainte Thérèse.

L'on pourrait ajouter qu'il en est de même au point de vue philosophique. La philosophie contemporaine tend, comme on sait, à admettre la primauté de l'action sur la pensée pure. L'action résout les problèmes qui déconcertent la pensée, elle éclaircit les doutes de l'esprit ; et l'action charitable tourne à l'égal profit de celui qui l'exerce et de celui qui en est l'objet. Si bien que, sans parler de ses autres inventions bienfaisantes, Vincent de Paul, dans son instinct d'apôtre et de missionnaire, a découvert ou retrouvé la meilleure des méthodes apologétiques, le plus sûr moyen que nous ayons, en ce siècle verbeux, livré aux disputes et aux controverses, d'apaiser nos inquiétudes spéculatives...

Honorons donc, sans imposer de bornes à notre admiration, ce grand pacificateur. Il est venu en « une prodigieuse magnificence », non seulement « aux yeux du cœur, qui voient la sagesse », mais aussi aux yeux du corps, qui ont vu le peuple évangélisé, les pauvres consolés, les enfants, les vieillards, les malades assistés — et, soulevée d'un héroïque effort, par un bon prêtre, la croix douloureuse qui pèse sur le genre humain.

MONTMORAND.

(1) *Rom.*, XIII, 8.

L'ÈTRE TRANSCENDANT

D'APRÈS DUNS SCOT

La nature de Dieu, ou son mode d'être, échappe pleinement à notre connaissance, si l'on entend par là une représentation conforme à l'objet connu : *adæquatio,* ou simplement, *similitudo rei et intellectus.*

Impossible de nous figurer tel qu'il est en soi, ou objectivement, un Être, dont nous n'avons aucune perception directe. Nous avons, précédemment (1), posé l'existence de Dieu, mais comme un postulat de l'ordre des réalités contingentes. Celles-ci sont un effet équivoque de la Cause Première, c'est-à-dire différant d'elle du tout au tout. Par elles, nous savons exclusivement *ce que Dieu n'est pas.* Donc, diront quelques-uns : *Dieu, c'est l'Inconnaissable!*

C'est la formule de l'Agnosticisme, à tout prendre, moins dangereux que les théories diminutives de l'Être divin, soit qu'elles voient dans la Création une production semblable en nature à son Auteur, soit qu'elles identifient l'Être de Dieu avec le Monde. En fait, l'*agnosticisme* d'un Spencer, non plus que l'*anthropomorphisme* et le *panthéisme,* n'ont donné la solution véritable. De part et d'autre, on aboutit irrésistiblement à l'athéisme, négation de Dieu.

J'ajoute que saint Thomas et Duns Scot sont eux aussi agnostiques avant la lettre et d'une manière différente de Spencer. Car, selon eux, savoir d'une chose *ce qu'elle n'est pas,* c'est tout de même saisir *ce qu'elle est.* Seulement, des idées, ainsi formulées par voie d'exclusion, n'ont pas, en regard de l'esprit, de valeur représentative. Je ne me figure pas l'Im-

(1) *Revue de Philosophie*, 1908, numéros de septembre et octobre.

mense, l'Absolu, l'Infini, l'Éternel. Mais je ne puis douter que Dieu ne soit l'Immense, l'Infini, l'Absolu, l'Éternel. Ainsi, je connais effectivement de Dieu *ce qu'il est,* sans savoir *ce que cela est.* D'où il appert que le dogmatisme chrétien, en théodicée, c'est tout de même de l'agnosticisme. Il y a donc un agnosticisme chrétien. Il diffère de l'autre, en ce qu'il pose l'*Inconcevable,* en lieu et place de l'*Inconnaissable* de Spencer.

Duns Scot, de même que saint Thomas, fait planer Dieu au-dessus des catégories de l'Être. Dieu n'est pas pour lui un être, mais il est l'*Être* par essence, l'Unique, l'Inconcevable, l'Ineffable. Et s'il accorde quelque analogie entre l'Être de Dieu et l'être des créatures, cette ressemblance ne doit pas supprimer l'Infini de distance qui sépare ces deux extrêmes. Et cette analogie n'est pas, non plus, de nature à introduire l'élément de la représentation dans notre connaissance de Dieu.

Nous touchons ici à une des questions qui ont donné lieu aux plus grosses méprises concernant la pensée véritable du Maître franciscain. — Duns Scot a-t-il frayé la voie au panthéisme (1)? — Est-il — équivalemment — partisan de l'anthropomorphisme? — Ces deux graves accusations ont été portées contre lui par des auteurs récents. — On verra, par un simple exposé du texte, que, dans la pensée de Duns Scot :

1° Dieu est l'Être transcendant, c'est-à-dire qu'il est placé en dehors et au-dessus de toutes les catégories de l'Être, de tous les genres et de toutes les espèces ;

2° Cette transcendance absolue n'exclut pas, dans le concept — *in conceptibus,* — une certaine univocation de l'être.

I

Dieu est-il transcendant? — Le Subtil ne pose pas la question sous cette forme. Il la formule, en termes équivalents,

(1) On retrouve cette accusation en maints manuels scolastiques, y compris celui de MM. Farges et Barbedette. Déjà M. Hauréau et M. Rousselot, se rangeant à l'avis de Bayle, avaient vu dans Duns Scot *le Spinozisme avant Spinoza* Cités par S. Pluzanski, *Essai sur la philosophie de Duns Scot.* Paris, Thorin, 1888, p. 3.

dans ces endroits précis (1), où il s'enquiert : 1° Si en Dieu l'essence et l'existence s'identifient; 2° si Dieu se réduit, à titre de ramification, à un genre quelconque.

Par la solution qu'il donne à ces importants problèmes de la Théodicée, Duns Scot s'affirme partisan résolu de la *transcendance,* selon toute la portée de cette expression.

Première question. — Utrum in Deo sit idem essentia et esse? — C'est la question de la distinction entre l'essence et l'existence, transférée de la métaphysique en théodicée. On remarquera que — suivant que la réponse est ou n'est pas favorable à la distinction — la transcendance en Dieu est, de ce fait, affirmée ou écartée. Car si l'essence, ou la nature, ne s'identifie pas en Dieu d'une manière absolue, avec son existence, il s'ensuivra ceci que — l'une n'étant pas l'autre — l'essence sera limitée par l'existence, et *vice versa.* — Dès lors, plus de transcendance en Dieu!... Tout l'édifice de « la *Théodicée traditionnelle* » serait atteint du même coup et démoli jusqu'en ses derniers fondements.

Duns Scot ne traite pas cette question à la légère. Il en saisit l'importance capitale. Aussi n'avance-t-il que progressivement et avec beaucoup de précautions.

Dieu, commence-t-il, s'est défini lui-même « l'Être ». Son être, c'est sa nature, c'est son essence, c'est son existence. Il cite à l'appui le Maître des sentences et Moïse (2). Le théologien a parlé. Entendons le philosophe : « L'essence et l'existence, dit-il, en Dieu sont tellement une même chose, que celle-ci est incluse dans la notion de celle-là. La raison en est que la créature n'existe pas de soi et est seulement apte à recevoir l'existence, parce qu'il lui manque un certain degré d'être et de perfection, qu'elle pourrait acquérir, en tant qu'elle existe. Et, pour cela, l'être de la créature est *possible* et est le fait de l'agent qui l'actualise. Or, l'être infini, parce qu'aucune perfection ne lui manque, ne peut absolument résulter de quelqu'un autre. Conséquemment, c'est en raison de son vide de perfection naturelle que toute créature détient un être

(1) Saint Thomas traite ces mêmes questions en sa *Somme*, p. I, q. III, art. 4 et 5.

(2) *Oxon.*, I, d. 2, q. III., n° 7.

possible, susceptible, dès lors, de recevoir l'acte d'un autre. Et parce que l'Être par essence inclut en soi tout attribut possible, de telle sorte qu'il est infini en perfection de nature, il participe non pas d'un être *possible,* mais... *nécessaire.* D'où il suit que le concept de son essence entraîne aussi son existence (1). »

Duns Scot établit une différence entre Dieu et les créatures. A l'exclusion de Dieu, nous distinguons en celles-ci l'essence de l'existence. Il en donne pour preuve le « vide d'être », inhérent aux choses créées. Par contre, Dieu est « la plénitude de l'être ». De fait, les essences créées ne sont pas indispensablement dans l'ordre des réalités. Avant de devenir en acte, elles préexistent seulement dans l'intelligence qui les conçoit. Non pas qu'il leur répugne d'exister. Par leur nature, elles entrent dans la sphère des possibles. Seul, l'agent, qui les connaît, s'il en a le pouvoir, doit les actualiser. Leur existence est donc inévitablement le don d'un autre. Toutefois, elles ne seraient pas par un autre, si elles détenaient l'être *en sa plénitude.* — Pourquoi cela? — Parce que, dans ce cas, elles existeraient de toute nécessité.

Ainsi, j'affirme des créatures qu'elles ont un commencement, c'est-à-dire qu'elles sont devenues, parce que leur nature limitée est susceptible de nouveaux perfectionnements et, par suite, toujours imparfaite. Le moins être ne se fait pas de lui-même plus être. Et parce qu'il ne peut se donner de soi un accroissement de nature quelconque, j'en infère qu'il ne s'est pas non plus commencé lui-même.

Par contre, Dieu est infini en être et en perfection. Il ne peut être augmenté, ni par soi, ni par un autre. Par suite, il répugne qu'il ait débuté de l'une ou l'autre façon. Il existe donc de toute nécessité. De même, il est en nature ou en essence, *ce qu'il est,* de toute nécessité. Conséquemment, son essence appelle son existence, et je ne puis — en aucune manière — les isoler l'une de l'autre dans la réalité, non plus que dans le concept. Son essence, c'est donc son existence. Son existence est son essence. Essence et existence en Dieu, c'est *unum et*

(1) *Ibid.*, d. 8, q. I et V.

idem. L'un définit l'autre. *Ipsa essentia ex se existentiam vel esse involvat oportet* (1).

Duns Scot fait ici appel à l'autorité de saint Augustin et de saint Jean Damascène. Nous relèverons seulement ce dernier témoignage. « Il semble, dit cet auteur (2), que de tous les noms qu'on applique à Dieu le plus important est celui-ci : *Celui qui est*. En effet, l'être de Dieu contient tout en soi, telle une mer de substance infinie et sans bornes. » Donc, poursuit le Subtil, en Dieu l'essence s'identifie à son existence. — *In Deo igitur idem essentia et esse* (3).

La raison en est tout évidente, comme il apparaît par le raisonnement suivant :

Dieu = être ;
Être = essence ;
Être = existence ;
Donc essence = existence.

La conclusion est légitime, en vertu de ce principe bien connu : *ea quæ eadem uni tertio sunt eadem inter se*.

Je signale volontiers le passage suivant à l'attention de M. Sertillanges. Ce docte écrivain, dans sa récente controverse avec M. Gardair (4), semblait accuser d'anthropomorphisme le maître franciscain. Or, voici comment Duns Scot résume sa pensée : « En Dieu, dit-il, l'existence et l'essence s'identifient. Mais cela ne se vérifie en aucun autre. La raison en est que *Dieu est exclusivement être, dans la pleine vérité de cette expression,* vu qu'il existe par soi-même. Les créatures, parce qu'elles sont par un autre, ne sont rien en soi. C'est pourquoi leur mode d'être n'entraîne pas (nécessairement) l'existence. » *In Deo igitur idem est essentia et esse : sed non in aliquo alio,* quia ipse solus verissime *est, eo quod a se sit ; cætera vero, quia ab alio sunt, in seipsis nihil sunt, et ideo in eorum quidditativis rationibus non cadit ipsum esse* (5).

Je n'ai garde de donner à cette citation le sens qu'auraient, isolées de leur contexte, des assertions de ce genre.

(1) *Loc. cit.*
(2) Damasc., l. I, c. xii.
(3) *Quodl.*, q. i, n° 3.
(4) *Revue de Philosophie*, 1906.
(5) *Quod. loc. cit.*

« Si Dieu est, nous ne sommes pas ;
« Si nous sommes, Dieu n'est pas ! »

Mais on peut ne pas souscrire, sauf explications (1), à ces propositions, sans entrer en compromis avec les théories diminutives de l'Être divin.

Duns Scot met donc un infini de distance entre l'Être de Dieu et l'être des créatures. *In Deo idem est essentia et esse : sed non in aliquo alio.*

On observera, toutefois, qu'il ne parle pas ici des *essences concrètes.* Il fait abstraction du réel contingent, et considère les *essences* dans cette région supérieure, où elles sont par un acte immanent de l'intelligence divine qui les conçoit. Elles sont alors *idéalement, nécessairement* et *éternellement.* En soi, ce sont de pures idées. Dieu peut, il est vrai, leur donner l'*être.* En fait, il ne donne pas à toutes l'existence. Mais les essences mondiales seraient *idéalement,* lors même que Dieu ne les poserait pas dans le *réel* (2). Dieu s'exécutant alors librement, on comprend que, dans pareil cas, l'essence n'entraîne pas l'existence. J'accorde qu'elles se séparent même l'une de l'autre du tout au tout. Car si l'essence créée demeure toujours en Dieu *idealiter,* l'existence créée, en dehors du vouloir divin, ne serait pas même *virtuellement.*

Duns Scot fait ainsi de l'identité de l'existence et de l'essence un privilège exclusif de Dieu, en tant que celle-ci place nécessairement celle-là dans le réel. J'ajoute qu'il n'est pas moins décisif *sur la question de nature.* « En Dieu, dit-il, la nature coïncide pleinement avec l'essence. La raison en est que, étant incausable de toute nécessité, le premier principe doit être par soi et recevoir de soi la nature. Mais ce qui détient quelque chose de soi, le prend et le possède en toute la plénitude qu'il peut avoir. Rien, en effet, n'est possédé limitativement, s'il n'est octroyé par un autre, qui le détermine à un certain mode d'être. D'où il suit que, s'il répugne au premier principe de dépendre d'une cause, qui le fasse *être,* il tient de soi l'*Être*

(1) J'ajoute qu'en les prenant dans leur contexte, je souscris des deux mains aux explications de leur auteur, à supposer que je veuille être entièrement de de son avis.

(2) C'est dans ce sens que Duns Scot a pu dire des essences créées qu'elles ont en Dieu un *ens diminutum.*

dans toute la plénitude de perfection possible, de manière que rien ne lui manque. Il a donc l'*être le plus universel* — *esse universalissimum,* — parce qu'il implique toute la plénitude de nature. En même temps, son *Être* est éminemment *particulier* et *individuel* — *maxime particulare et individuum,* — parce que rien n'est en dehors de lui, vu qu'il s'est tout donné, s'attribuant tout ce qui peut être contenu en un seul et uni par le nexus d'une nécessité infinie. L'essence en Dieu coïncide donc parfaitement avec le sujet qui la possède (1). »

Ces lignes se passent de commentaire. Elles défendent le Subtil contre les insinuations malveillantes de ceux qui lui ont reproché d'avoir prêté le flanc au panthéisme, ou d'avoir pactisé avec l'anthropomorphisme. Dieu, proclame-t-il, réunit en lui seul, et à l'exclusion de tout autre, l'être en toute sa plénitude. Donc, Il est absolument Un et Unique, c'est-à-dire transcendant. *Nequit intelligi ipsum (Deum)* quod quid *est, nisi maxime unum* (2).

Ailleurs, notre Docteur revient sur le même raisonnement. « Lorsque, dit-il, un être existe par soi, et n'est pas seulement apte à recevoir l'existence, alors il détient également toute condition qu'entraîne inévitablement l'existence. Or, il convient à Dieu d'être ainsi par soi, c'est-à-dire par son essence. Il a donc toutes les conditions requises pour exister. La principale d'entre ces conditions, c'est que l'être par essence soit être, de manière qu'il possède tout ce qu'un être peut avoir. Conséquemment, de même que de soi il est tout l'Être, c'est-à-dire infini, il est également de soi *tel être*. De cette sorte, parce qu'Il est l'être par soi, en sa plénitude, par essence, il lui répugne absolument d'être divisé ou partagé en plusieurs (3). »

Il est évident que si Dieu est nécessairement être, il est de plus nécessairement tel être. Et ceci pour deux raisons : *la première,* parce que l'être, dans l'existence — *in concreto* — entraîne inévitablement le mode d'être, ou la nature ; — *la seconde,* parce que l'être par essence, étant la plénitude de

(1) *De primo prim.*, c. IV, n° 2.
(2) *Ibid.*
(3) *Oxon.*, I, d. 8, q. III, n° 29.

l'être, devient par définition l'Indivisible, l'Unique, le Transcendant... et, par suite, l'Être nécessaire.

Ainsi, Dieu se possède lui-même pleinement, nécessairement, éternellement. On ne peut donc, sans porter atteinte à la transcendance de son Être, isoler en Lui l'existence de l'essence et l'essence de la nature. Son existence, c'est tout ensemble son essence et sa nature. Existence, essence et nature en Dieu, c'est tout un. *Idem est Deus, ac sua essentia, seu natura Deitatis* (1).

Il ne sera pas sans profit, croyons-nous, de résoudre, sur les traces du Grand Scolastique, quelques-unes des objections qui tendraient à démolir la non-distinction en Dieu de l'essence et de l'existence.

Première objection. — « L'être, en tant qu'il s'applique à Dieu, est l'être par essence, l'être infini. Cette infinité se conçoit tout d'abord comme un mode de l'Être par essence, avant que nous la percevions comme étant cette essence même (2). Or, l'infinité n'entre pas dans le concept formel de Dieu, puisqu'elle est seulement un mode de son être. L'être, ou l'existence, est, dès lors, bien moins comprise dans le concept formel, c'est-à-dire dans l'essence de Dieu (3). »

« Je réponds, dit le Subtil, en convenant que Dieu est une unité très singulière, parce qu'il est par essence et qu'il est de plus infini, de sorte que son insupérable singularité provient de son infinité même. A cause d'elle, Dieu est comme un océan, qui absorbe toute la perfection de substance. Par suite, il ne peut avoir un autre égal ou un semblable ; car, dans ce cas, il ne réunirait pas en lui toute la perfection possible. Dieu est donc irréductible à plusieurs, c'est-à-dire unique, parce qu'il est infini (4). »

L'infini se définit dans l'École : « Ce qui réunit toutes les perfections possibles et au plus haut degré possible. » Or, Dieu est cet Infini. Duns Scot en prend occasion pour affirmer que Dieu est « une unité très singulière..., absorbant en soi toute la perfection de substance..., de sorte qu'Il ne peut avoir un

(1) *Ibid.*, d. 4, l. II, n° 3.
(2) *Oxon.*, *ibid.*, d. 8, q. III, n° 29.
(3) *Quodl.*, q. V.
(4) *Loc. cit.*

égal ou un semblable ». — Si je ne me trompe, c'est en cela même que doit consister la transcendance de son Être. En d'autres termes, Dieu est dit « transcendant », parce qu'il est l'Être en sa plénitude.

Duns Scot aborde maintenant de front la difficulté qu'il a lui-même soulevée. « Il est vrai, poursuit-il, d'une certaine façon, que l'infinité nous apparaît comme un attribut de l'Être par essence, avant que nous l'envisagions comme s'identifiant à cette essence même (1). »

Le Subtil, au fond, suppose résolue en son sens une question qui ne l'a jamais été. L'infinité, parmi les attributs divins, est-elle celui qui, dans notre science abstraite de Dieu, se manifeste à notre esprit comme *fondamental,* de manière que — par lui — nous discernions *initialement* Dieu de tous ses ouvrages, et que nous puissions en faire découler toutes les autres perfections, que nous voyons en l'Être souverain ? — Nous croyons que c'est ici le cas de dire : *in dubiis libertas !* — Pourtant, l'objection a une portée plus générale. Et l'on doit convenir que les propriétés ou perfections de l'Être souverain : immensité, simplicité, éternité, omniscience, etc., nous apparaissent, de prime abord, comme autant de qualités diverses, ayant chacune sa définition propre. De cette manière, nos concepts ou idées de Dieu sont multiples et paraissent s'exclure l'un l'autre (2). En fait, nous sommes ensuite forcés de convenir que Dieu, étant la Simplicité même, ces distinctions sont un pur artifice de notre esprit. Car nous sommes — *mentalement* — ainsi faits, que nous introduisons l'analyse jusque dans les notions qui s'y prêtent le moins. — Par ce même artifice de notre esprit, prenant à part — en Dieu — son *existence,* nous disons qu'elle est comme un écoulement de l'*essence,* parce que l'Être par soi, se donnant la plénitude de l'être, ne peut manquer d'exister. Et ceci revient à dire que — objectivement, *in se,* — l'Essence et l'Existence en Dieu sont absolument indistinctes. — C'est ce qu'il fallait démontrer.

Deuxième objection. — « La connaissance abstraite est la

(1) *Ibid.*

(2) C'est le sens de la distinction formelle des Scotistes. Cf. FRASSEN : *Scotus, Academicus*, t. I, p. 184, Romæ, 1900.

notion de l'objet, en tant qu'on l'isole de sa propre existence. Par contre, il y a intuition, si ce même objet est connu, parce qu'il se rend de lui-même (directement) présent à l'esprit. Or, Dieu peut infuser, dans une intelligence créée, une connaissance abstraite de soi. L'existence n'est donc pas du concept formel de son essence (1) ».

Duns Scot rapporte ici des considérations d'ordre théologique. Les anges, durant la période d'épreuve, n'avaient pas de Dieu *la vision faciale*. En cet état initial, Dieu se manifestait à eux par une espèce intelligible, qu'il avait infuse dans leur entendement. Le Maître (2) fait observer que, en nous, « quoique dépourvus de science infuse », l'idée de « l'Être nécessaire » évoque « l'existence » comme inséparablement unie à « l'essence ». *A fortiori*, il devait en être de même pour les anges.

Troisième objection. — On peut la formuler comme il suit. — Nous disons, dans un sens identique : Dieu existe, les créatures existent ; or, pour les créatures, le concept de l'essence n'évoque pas indispensablement celui d'existence ; donc — *a pari* — il faut en dire autant de l'essence et de l'existence en Dieu (3).

Duns Scot a déjà, au préalable, nié cette parité dans le corps de la question. « Parce que, répète-t-il, l'existence créée est en dehors de l'essence d'un être fini..., il ne peut en arriver de même eu égard à l'Être par essence... (4). » La raison en est toute simple. Dieu est par son essence, c'est-à-dire dans la plénitude de l'être ; il existe, dès lors, de toute nécessité. Par opposition, les créatures, parce que leur être est limité et multiple, ne sont pas indispensablement. Car elles reçoivent leur existence d'un autre. Or, si l'existence leur est ainsi donnée, c'est qu'elles préexistent, en une certaine façon, à leur devenir en acte. Cette préexistence est manifestement d'ordre idéal. Les essences créées sont, de fait, perçues et représentées en Dieu avant de devenir, et quand bien même elles ne deviendraient pas. Et Dieu sait pareillement une infinité de possibles,

(1) *Oxon.*, III, d. 3, q. IX, n° 6.
(2) *Ibid.*, n° 9.
(3) *Oxon.*, I, d. 3, q. II.
(4) *Ibid.*

qui n'existeront jamais en dehors de sa connaissance. Non pas qu'il lui soit impossible de les effectuer, mais parce qu'il est souverainement libre dans ses manifestations extérieures. De cette manière, ayant créé le monde, il aurait pu ne pas le créer, et ayant produit tels et tels êtres, il aurait pu en faire d'autres, différents de ceux-là, du tout au tout. Par suite, les essences créées, malgré qu'elles soient nécessairement en Dieu, ne le contraignent pas à les poser dans le concret. En ce sens, Duns Scot affirme que, dans les choses créées, *essence* et *existence* ne sont pas *unum et idem*. Dieu, par contre, parce qu'il est la plénitude de l'être, ne préexiste pas idéalement. Il ne se perçoit lui-même, éternellement et nécessairement, que parce qu'il existe éternellement et nécessairement. Son existence est, dès lors, éminemment transcendante comme son essence.

Quatrième objection. — Ailleurs, le Subtil répond à cette autre objection : « Nous pouvons savoir du Premier Principe *s'il existe ;* mais non pas *ce qu'il est.* Or, si son existence n'était pas autre que son essence, par le fait qu'il serait manifeste qu'il existe, on saurait aussi ce qu'il est (1). »

« Il en est, remarque le Docteur franciscain, citant à peu près textuellement saint Thomas (2), qui répondent que l'être se dit de deux manières : tantôt, il signifie l'acte d'exister ; tantôt, il importe simplement cette relation qui se fait dans la proposition, et que l'esprit découvre en rapportant le prédicat au sujet. Selon la première signification, nous ne pouvons connaître l'*être* de Dieu, non plus que son essence ; dans le second sens, cette proposition : *Dieu existe,* se pose comme vraie. Toutefois, nous ne pouvons en être informés autrement que par les effets. »

Duns Scot s'accommode difficilement de pareille distinction. Il la trouve « de nul effet ». Il accorde que, pour se prononcer sur les rapports de sujet à prédicat dans une proposition, il faut, au préalable, comprendre ses deux « termes ». Or, s'agit-il de cela, présentement ? La question a une portée plus objective. On peut la formuler ainsi : Que pouvons-nous savoir de

(1) *Metaph.*, XII, q. xv, n° 1.
(2) Saint Thomas, p. I, q. III, art. 2.

Dieu par nos seuls moyens naturels ? — « Je réponds, déclare Scot, que je m'explique *ce que Dieu est,* de la même façon qui me fait concevoir *son existence* (1). » En effet, je ne connais pas seulement Dieu « sous un point de vue accidentel et dénominatif », comme dans ces exemples : Dieu créateur, Dieu providentiel, etc., mais je me le représente de plus tel qu'Il est. Et encore que je connaisse, d'une manière confuse et très indistinctement, l'Omniscience, la Toute-Puissance, la suprême Perfection, l'Efficience première, je ne puis douter que Dieu ne soit effectivement — *per se* et *quidditative* — Omniscient, Tout-Puissant, Infiniment Parfait, Cause Première (2). *A pari,* lorsque je prononce : *Dieu existe...*, je ne perçois pas seulement que le prédicat *existant* est affirmé du sujet *Dieu...*, mais je dis — pertinemment — que Dieu est *réel, concret...*, quoique transcendant aux réalités contingentes... Il est l'Être nécessaire, infini, etc... et c'est précisément parce que je saisis quelque chose de *ce qu'il est* que je ne puis isoler en Lui l'une de l'autre l'Essence et l'Existence.

II

Deuxième question. — La transcendance en Dieu est-elle absolue ? C'est par à peu près le sens de ce second *quæsitum : — Utrum Deus sit in genere aliquo ?* — Dieu fait-il partie d'un genre quelconque ? — ou — Dieu est-il en dehors et par-dessus les catégories de l'être ?

On désigne — sous le nom de catégories — la *substance* et ses *neuf accidents.* Les scolastiques les appelaient aussi *prédicaments,* et ils entendaient par là les différents *modes d'exister,* auxquels — *en dernière analyse* — tout être est réductible. — Les prédicaments — *dans l'ordre logique* donnaient naissance aux cinq prédicables : genre, différence, espèce, propre, accident. C'étaient les différentes représentations, auxquelles se ramènent — *en dernière analyse* — les données de la connaissance.

(1) *Oxon.*, I, d. 3, q. II, n°2 .
(2) *Oxon.*, *ibid.*, n° 5.

Par cette simple distinction, on délimitait nettement les frontières qui séparent la *métaphysique* de la *logique pure*, et on montrait, en même temps, que celle-ci est subordonnée à celle-là, en ce sens qu'il ne peut y avoir de *prédicables* sans *prédicaments* Et, par là, la question des *universaux*, par voie de déduction, devait être nécessairement résolue dans le sens du *réalisme mitigé*. Le *nominalisme*, parce qu'il perdait de vue cette subordination nécessaire de l'ordre logique à l'ordre réel, s'écartait manifestement des principes de l'École.

Toutefois, les scolastiques ne croyaient pas que la *logique* dût également dépendre de ces autres données plus générales de la *métaphysique*, connues sous le nom de *transcendantaux*. — « *Omne ens*, disaient-ils, *est ens, verum, bonum, aliquid, unum.* » — Ces notions, ayant le maximum d'*extension*, étaient — pour ainsi dire — dépourvues de *compréhension*. Par là, elles devenaient absolument réfractaires à l'analyse logique et se posaient résolument en dehors et au-dessus de notre connaissance.

Ces remarques m'ont paru un préambule nécessaire. D'aucuns ont, de nos jours, quelque peu déplacé l'état de la question, croyant à tort que les *transcendantaux* sont — au même titre que les *prédicaments* — réversibles en données de connaissance. — Il s'agit — pour le moment — de savoir, *tout simplement*, si Dieu est transcendant aux prédicaments, ou catégories de l'être ?

Pour Duns Scot (1), Dieu n'est ni *substance*, ni *accident*. Il trouve *abusif* l'emploi du mot *substance*, en Théodicée. Celle-ci étant quelque chose de latent sous les accidents, l'appellatif *essence* lui paraît exprimer plus exactement l'Être de Dieu. Et parce que — soustraire Dieu à la définition, — c'est le poser manifestement par-dessus les catégories de l'être, il prouvera tout simplement que l'Être de Dieu n'est pas fait de deux éléments, dont l'un le poserait partiellement en ligne parallèle avec les créatures, tandis que l'autre l'en discernerait irréductiblement, c'est-à-dire qu'il n'est pas réductible *au genre*, non plus qu'à l'*espèce*. Soit l'exemple : *l'homme est un*

(1) *Oxon.*, I, d. 8, q. III, n° 16.

animal raisonnable. En disant *animal*, j'affirme que le sujet possède en commun avec la bête la vie sensitive. Mais parce que j'ajoute qu'il est *raisonnable*, je pose en lui un élément spécificatif, qui l'élève dans un degré de nature inaccessible à l'animal tout court.

Duns Scot énonce donc — que *Dieu est indéfinissable, et que, par suite, il ne relève d'aucun genre, ni d'aucune espèce.*

Et d'abord, on ne peut arguer que nous ayons quelque idée générique de Dieu, du fait que les *transcendantaux* se disent — *univoce* — de Dieu et des créatures. Car « ces concepts applicables indistinctement à Dieu et aux créatures n'évoquent pas indispensablement une manière d'être finie ou infinie (1) ».

Par contre, l'idée de genre est indispensablement liée à quelque note différentielle, puisque le genre est — par définition — ce qui est réductible à plusieurs espèces. Et la raison en est toute simple. « L'idée de genre a son fondement dans une certaine entité qui, par elle-même, est en fonction de réceptivité par rapport à une autre entité dont elle reçoit la différence : mais il répugne à l'infini d'être en puissance pour quoi que ce soit : car il y aurait alors quelques perfections que Dieu ne posséderait pas actuellement, et, par suite, il ne serait plus l'Infini (2). » Les êtres différents entre eux par l'espèce ont quelques caractères qu'on retrouve chez tous indistinctement. Il est, dès lors, possible, en isolant par l'abstraction les caractères communs des notes différentielles, de les identifier dans une seule et même idée, dite pour cela *genre*, ou *idée générique*. Mais parce que, dans le concret, ces caractères communs n'existent pas seuls, mais réalisés dans l'espèce, il s'ensuit qu'on ne peut concevoir ceux-ci sans évoquer celle-là.

Soit, par exemple, ces trois espèces : la plante, la bête et l'homme. J'observe que plante, bête et homme ont quelque chose de commun : *la vie*... D'où l'idée générique de *vivant*... Mais parce que les manifestations de la vie ne sont pas — tout à fait — identiques, suivant qu'il s'agit de l'une ou de l'autre espèce, impossible de me représenter *l'être vivant*, sans que

(1) *Ibid.*
(2) *Ibid.*

mon esprit évoque l'une ou l'autre de ces trois formes de vie : vie végétale, vie sensitive, vie sensitivo-rationnelle... Ainsi, qui prononce *vie* dit simplement mouvement immanent et spontané, — en tant que celui-ci est « en fonction de réceptivité » par rapport à l'une ou à l'autre de ces formes de vie.

Il en est ainsi de toute *idée générique*. Elle ne donne jamais par elle-même une *définition complète* de son objet. La *différence*, qui est la note déterminante de l'espèce, est pour elle un complément obligé. Dieu se possédant de toute nécessité, dans la plénitude de son Être et l'infini de ses perfections, on conçoit qu'il soit irréductible au *genre*.

L'*idée spécifique*, parce qu'elle est l'expression intégrale de l'essence d'une chose, devrait, ce semble, convenir à Dieu. — Duns Scot répond que *l'espèce*, quant à l'extension, est une restriction du genre, et qu'elle est, par suite, évidemment connexe à une manière d'être limitée, dès lors, susceptible d'accroissements. De fait, cet être limité doit s'enrichir d'une foule d'accidents. Il est *substance*, et une substance déterminée par la différence... et accessoirement, par les accidents. — Mais l'Être de Dieu est illimité, c'est-à-dire infini en tous points. Il ne faut pas dire « qu'il est une *substance*, subordonnée au genre, mais plutôt une *essence*, vu que seul il existe dans la pleine vérité de l'Être, et que de plus Il est incommunicable. — *Cum Deo repugnet ex sui infinitate, minime* substantia *appellandus est, quæ sit in genere, sed magis* essentia, *cum solus* verissime sit, *et incommunicabilis sit* (1). »

Le Subtil invoque, à l'appui de sa thèse, l'autorité d'Avicenne (2). Entre autres preuves, ce dernier allègue que Dieu n'a rien de commun avec les créatures, vu qu'Il est l'être par essence, l'Unique, le Nécessaire, et qu'Il est de ce fait transcendant à tout être. — *Ideo est supra omnem quidditatem.* — Un être, réductible au genre, ajoute-t-il, doit être composé de *genre* et de *différence*. Dieu, parce qu'il est éminemment simple, — *omnino simplex*, — est donc transcendant au genre et à l'espèce. — Il montre, de plus, que si Dieu se subordonnait au

1 *Ibid.*, n° 17.
2 *Métaph.*, VIII, c. IV.

genre, il ne serait complet — en son essence — qu'à la condition d'acquérir sa note spécifique ; mais, dans ce cas, ce ne serait déjà plus un *genre,* mais une *espèce.* — De toute manière, il répugne à l'Être parfait d'être ramené au genre ou à l'espèce. Impossible, dès lors, de le *définir.* Il est donc transcendant aux genres et aux espèces, et, par suite, à la substance et à ses accidents.

Duns Scot estime qu'on ne garantirait pas suffisamment la transcendance de l'Être divin, si l'on arguait : « — Dieu est au-dessus des genres ; car, — étant le principe de tout ce qui est, — il contient en soi les perfections de tous les genres (1). » La raison en est que — « réunir les perfections de tous les genres, ce n'est pas être Infini, mais fini. — *Ex sola continentia generum omnium, non excluditur finitas; nam illa genera continere* virtualiter *non est esse infinitum* (2). »

Il est manifeste que si l'on restreignait à cette agglomération d'attributs créés la perfection de l'Être divin, Dieu cesserait d'être d'une transcendance absolue. Saint Thomas (3), qui allègue cet argument, se met à l'abri de pareil reproche, en énonçant « qu'un principe, réductible à un genre quelconque, ne s'étend pas au delà ». C'est dire que Dieu ne possède pas seulement « les perfections de tous les genres, réunies en un seul sujet », mais qu'il les dépasse infiniment.

Ainsi, pour saint Thomas, comme pour Duns Scot, Dieu est absolument réfractaire à toute définition (4). Il ne peut, en aucune façon, entrer en ligne de comparaison avec les êtres limités. Il leur est *transcendant,* c'est-à-dire que seul Il existe dans la pleine vérité de l'être. — *Ipse solus verissime est!*

Duns Scot répond à diverses objections. Nous le suivrons dans cette contre-épreuve, assurés que sa pensée y gagnera du relief, de la clarté et de la précision.

Première objection. — Le Maître franciscain a montré, dans le corps de la question, que, si Dieu est affirmé d'une trans-

(1) *Oxon., Ibid.*, n° 20.
(2) *Loc. cit.*
(3) P. I, q. III, art.
(4) C'est en ce sens que nous avons pu dire, au début de cette étude, que saint Thomas et Scot « sont agnostiques avant la lettre et d'une manière différente de Spencer ».

cendance absolue, c'est principalement en raison de son *infinité*. Cette raison est-elle bien évidente ? — Il est, semble-t-il, permis d'en douter. — Car, « étant donnée une ligne, prolongée à l'infini, celle-ci se ramènerait manifestement au genre *quantité ; a pari,* l'Infinité de Dieu, encore qu'elle place Dieu au sommet de la Perfection, n'empêche pas qu'il fasse partie du genre *substance* (1) ».

L'objection est spécieuse. Or, y a-t-il quelque parité entre une ligne prolongée à l'infini et l'infinité de Dieu ? — Une telle ligne, répond le Subtil (2), à supposer qu'elle existe, donnerait un infini de quantité, mais non l'infini tout court. Ce serait comme l'infini dans le fini.

Au demeurant, un « infini de quantité » ne dirait pas grand'chose. — Est-ce que, par exemple, un « âne parfait » réaliserait l' « animal parfait » ? Non, puisque — *servatis servandis* — un « homme parfait » serait un « animal plus parfait » que cet âne privilégié ! — *A pari,* la quantité étant un attribut de la matière, et la matière occupant le bas de l'échelle, dans la catégorie de substance, on a beau se la figurer *infinie,* elle sera toujours bornée par quelque côté (3). — Il n'y a, somme toute, que Dieu qui soit l'*infini,* au pied de la lettre.

Deuxième objection. — Il y a deux substances : l'une *créée,* l'autre *incréée.* Elles se discernent l'une de l'autre par leurs attributs différentiels. Toutefois, au point de vue *substance,* cette diversité n'apparaît point. Par suite, on obtient ici deux *espèces* d'un même *genre.* Donc Dieu, *substance incréée,* n'est pas transcendant à l'espèce, non plus qu'au genre (4).

Notre Docteur répond que « toute substance est essentiellement bornée ». De fait, « au sens initial de ce mot et selon la définition la plus reçue, la substance est une entité, qui est à elle-même son sujet d'inhésion, par opposition à ses accidents qui sont en elle » ; par elle et pour elle. — *Conceptus substantiæ..., prior... et communior..., idem est ac conceptus entis in*

(1) *Ibid.*, n° 20.
(2) *Ibid.*, n° 20-21.
(3) *Loc. cit.*
(4) *Ibid.*, n° 15.

se et non in alio (1). Ainsi, la substance se trouvant — par sa définition même — en fonction de réceptivité par rapport à ses propriétés et à ses accidents, on conçoit aisément que l'emploi de ce mot — en théodicée, — paraisse impropre et abusif.

Duns Scot n'ignore pas que les anciens s'étaient servis arbitrairement du mot *substance,* pour désigner tantôt l'*essence,* tantôt la *substance* proprement dite. — Incorrection de langage ! déclare-t-il. — Il cite à l'appui cette phrase quelque peu énigmatique de saint Damascène, où l'on a bientôt reconnu la doctrine de la transcendance. Nous citons, d'après Duns Scot : *Substantia, quæ* supersubstantialiter *continet increatam Deitatem, cognoscibiliter et* contentive *omnem creaturam,* generalissimum est genus (2).

Selon cette citation, Dieu est une « substance super-substantielle » ; et ceci montre clairement que son auteur n'entend pas introduire Dieu dans la catégorie de substance. En proclamant que, *contentive,* Dieu englobe toute la création, *omnem creaturam,* il fait, sans doute, allusion à l'immensité de Dieu. Rapproché de *supersubstantialiter,* ce mot *contentive* indique simplement que Dieu possède transcendantellement les perfections de l'être créé. Enfin, saint Damascène aurait dit plus exactement que Dieu est non pas *genus,* mais *ens generalissimum.* Et ceci reviendrait à affirmer que Dieu est l'Être en sa plénitude, Infini, Transcendant.

Troisième objection (3). — Dieu est être. Cet attribut lui appartient en commun avec les créatures. Il ne lui convient en propre que s'il est spécialisé par le *mode d'être.* Conséquemment, il n'est pas vrai que Dieu soit absolument soustrait à toute définition par le genre et par la différence.

Duns Scot s'affirme ici partisan résolu d'une certaine univocation de l'être. Cette attitude du Subtil a donné lieu à de sérieuses méprises. On verra que cette « univocation », au sens scotiste, ne heurte, ni le bon sens, ni l'évidence, ni — par suite — la saine philosophie.

Quand on prononce simplement *ens,* remarque le Subtil, on

(1) N° 24.
(2) Damasc. : *Elementaria*, c. viii.
(3) *Oxon.*, *ibid.*, n° 1.

entend seulement un *quid*, c'est-à-dire ce qui est *extra nihilum*, soit l'opposé du néant. Le néant, c'est ce qui n'est pas. L'être, c'est ce qui est. Dieu et les créatures ne sont pas *néant*; donc ils sont *être*. La notion d'être est de soi un prédicat transcendant aux catégories et aux genres, c'est-à-dire antérieur aux modes concrets de l'être créé dans la connaissance comme dans la réalité, en dehors et au-dessus d'eux. *Quod convenit omni* enti, *convenit* enti *antequam in genera descendat. Quod est tale est* transcendens, *et non alicujus generis determinati* (1). Tant que l'on n'envisage pas l'*être* conjointement avec le *mode* d'*être*, il y a transcendance et univocité, sans exclusion de Dieu. De fait, en cet état incompréhensif, le concept d'*être* ne place pas encore la *réalité* de Dieu en fonction de *transcendance* vis-à-vis des *créatures* (2). Pour discerner Dieu de ses ouvrages, il convient d'ajouter à la notion d'*être*, qui en est initialement dépourvue, l'élément de *compréhension*. Ainsi l'on devra dire : Dieu est être *infini*, la créature est être *fini*. Par cette simple addition, on indique manifestement que l'être de Dieu et l'être des créatures diffèrent du tout au tout quant à la *manière d'être*. Dans ce sens, Duns Scot dit excellemment : « Dieu et la créature ne diffèrent pas initialement au point de vue du concept, — mais ils se distinguent initialement quant à la réalité, si bien qu'ils sont alors dissemblables du tout au tout. » — *Deus et creatura non sunt primo diversa in conceptibus, tamen sunt primo diversa in realitate, quia in nulla realitate conveniunt* (3).

Appliquée à Dieu, la notion d'*être* doit s'entendre de son *mode d'être*. Et, parce que ce *mode d'être* est *infini*, il s'ensuit que Dieu est essentiellement Un et Unique. De ce chef, il est *transcendant* d'une transcendance ontologique, *in realitate*, c'est-à-dire par sa nature et ses perfections infinies. Par son mode d'être, en effet, il se met résolument en dehors et au-dessus des catégories de l'être. La transcendance de l'Être divin n'est pas — rigoureusement parlant — une transcendance *logique*, mais *réelle*. Au point de vue du concept, il y a donc un minimum d'univocité entre l'être de Dieu et l'être des créa-

(1) *Oxon.*, II, d. 1, q. IV, n° 26.
(2) Paris, I, d. 3, q. I, n° 6.
(3) *Oxon.*, I. d. 3, q. I, n° 11.

tures, en ce sens qu'il ne faut pas reléguer Dieu, non plus que les créatures, dans la catégorie du néant. Toutefois, en affirmant cette univocité, Duns Scot isole — par abstraction — Dieu et les créatures du concret infini ou fini, c'est-à-dire du mode d'être. « Ce qui appartient en commun à Dieu et aux créatures est affirmé de l'*être* en tant qu'il n'évoque pas un mode d'être fini ou infini (1). » Par cette habile distinction entre l'*extra nihilum* et le *realitas,* ou mode d'être, Duns Scot garantit merveilleusement la *transcendance de l'Être divin* sans rien ôter aux créatures de ce qu'elles ont effectivement de commun avec Dieu : l'*ens,* c'est-à-dire l'existence, en tant que celle-ci est strictement synonyme d'*extra nihilum.*

On remarquera que l'univocation de l'être — ainsi comprise — ne subordonne pas Dieu à la définition. L'esprit, pour définir, a d'ordinaire recours aux prédicables, notamment au genre et à la différence logiques. Mais parce que les prédicables sont en fonction des catégories, — et parce que, — de plus, — les catégories désignent exclusivement les modes de l'*être fini,* — Dieu est, par suite, transcendant — tout à la fois — aux prédicables et aux prédicaments. Il est indéfinissable, parce qu'Il est tout d'abord Inconcevable. D'ordre ontologique, la transcendance de son Être nous apparaît de plus d'ordre logique, dès que, par l'introduction de l'élément de compréhension, nous faisons descendre pour nous la notion d'être de sa transcendance idéale. De fait, Dieu différant du tout au tout, *in realitate,* de ses créatures, on conçoit que, pour Duns Scot de même que pour saint Thomas, l'élément représentatif soit rigoureusement exclu de la théodicée.

Dans ces conditions, il ne paraît pas que Duns Scot ait méconnu la transcendance de l'Être divin. Son tort — ou son mérite — comme on voudra — est d'avoir distingué là où d'autres avaient introduit quelque confusion. — Mais, à la lumière de cette mise à point, loin d'accuser son imprévoyance vis-à-vis du panthéisme, ou de le couvrir du manteau de l'anthropomorphisme, ne devrait-on pas convenir qu'il a fait preuve de bonne subtilité ?

SÉRAPHIN BELMOND.

(1) *Oxon.*, II, d. 3, q. IX, n° 7.

ANALYSES ET COMPTES RENDUS

I. — PHILOSOPHIE

V.-L. Bernies : *Dieu est-il ? Revue du Clergé français*, 15 décembre 1906, 1er janvier 1907, 1er juillet, 15 août, 15 septembre 1908.

Fort intéressante, la série d'études sur l'existence de Dieu donnée par M. Bernies dans la *Revue du Clergé français*.

L'auteur répond d'abord à la question : *Dieu est-il?* en démontrant que le monde cosmologique présuppose à l'origine la Cause première appelée Dieu, et que le monde psychologique *postule* Dieu comme suprême aboutissement. *Dieu-Cause* et *Dieu-Postulat*, voilà la conclusion à laquelle le conduisent les développements de son argumentation, d'après l'examen des caractères des réalités physiques, inertes ou vivantes, et des actes et tendances de l'âme humaine.

Le Dieu qu'il entend prouver ainsi est le Dieu infini, tout-puissant, tout intelligent, tout bon, la Perfection même, principe et fin de tous les êtres.

Dans une seconde partie, qui nous a paru traitée avec encore plus de précision et de pénétration que la première, M. Bernies fait lui-même la critique de la valeur intrinsèque de sa démonstration et repousse avec insistance et vigueur les objections qui prétendent ruiner la preuve de l'existence de Dieu. Il combat, à ce sujet, successivement, l'*apriorisme*, représenté par Kant et par tous les tenants du criticisme et du néo-criticisme, et l'*apostériorisme*, dont toutes les écoles positivistes sont les organes. En effet, remarque-t-il justement, « partis des antipodes de la pensée philosophique, les deux courants aboutissent néanmoins à la mise en accusation de la démonstration rationnelle » que Dieu est.

En ce qui concerne Kant, M. Bernies fait voir la faiblesse de la *Critique de la Raison pure* et de la *Critique de la Raison pratique* sur la question posée. « Kant se trompe lourdement, lorsqu'il veut réduire la démonstration traditionnelle de saint Thomas et de l'École à n'être qu'une variante de l'argument de saint Anselme.

Saint Thomas et les siens furent toujours des réalistes qui ne perdirent pas pied un seul instant. Loin de choisir l'idéal comme point de départ, ils appuyèrent fortement sur le réel et ne s'élancèrent à la démonstration du parfait qu'en partant de l'imparfait réel, du contingent, du chaos initial. Pour eux le Parfait est, sous le rapport logique, un aboutissement, et non un commencement. » Kant se trompe encore, lorsqu'il pense pouvoir édifier sur les données de la raison pratique l'édifice objectif que la raison spéculative est impuissante à construire solidement. « Il est inadmissible que la raison morale prononce objectivement et que la raison métaphysique soit condamnée à un irrémédiable scepticisme. Moral ou spéculatif, le psychologique ressortit à la même raison. La déclarer objective dans un cas et pas dans l'autre est une fantaisie ou une défaite. »

Dans l'espoir de remédier aux désastreuses conséquences du kantisme, en se plaçant au point de vue même du criticisme kantien, « certains des nôtres » ont cherché dans l'*immanence* de nos aspirations naturelles la preuve, en quelque sorte expérimentale, de l'existence de Dieu et même de son action surnaturelle dans l'âme humaine. « Malheureusement, certaines diatribes contre l'intellectualisme et le miracle, la philosophie et l'apologétique traditionnelles, ont trop donné à entendre que la plupart des nouveaux apologistes brisaient bel et bien avec le passé, répudiaient comme désormais inefficaces les méthodes traditionnelles, admettaient comme démontrés et l'impuissance de la raison métaphysique et le bien fondé du processus kantien contre la raison pure. » M. Bernies, tout en reconnaissant les bonnes intentions de ceux de nos amis qui se sont laissés aller à l'*immanentisme* ou au *dogmatisme moral,* condamne fermement leur tentative comme « dangereuse et inféconde », parce qu'elle donne chez nous « droit de cité à l'erreur ».

L'auteur réfute ensuite le positivisme qui « récuse le processus rationnel, quel que soit son point de départ ». Il montre, notamment, « l'échec lamentable » de Taine, qui « s'était vanté de rendre raison de l'univers avec des faits et des lois », sans faire appel à une création première.

Enfin, M. Bernies critique les principales thèses du matérialisme et du panthéisme. Il prononce contre l'*Évolution créatrice* de M. Bergson ce jugement très net : « Prétendre faire sortir le plus du moins est une tentative nécessairement stérile, une conception essentiellement contradictoire et irrémédiablement entachée de nullité; un effet majoré renferme un excédent d'être sans explication corrélative dans la cause, issu du néant, par conséquent. » L'athéisme de

M. Marcel Hébert, qui substitue le *Divin* impersonnel et immanent au Dieu personnel et transcendant de la tradition, l'effort de M. Le Roy pour *théologiser* la philosophie moniste de M. Bergson, n'échappent pas aux poursuites serrées de M. Bernies, qui termine son travail très soigné en répondant aux reproches adressés à sa thèse du point de vue panthéistique.

Dans sa conclusion finale, l'auteur montre que la fermeté de ses convictions n'exclut pas une louable largeur d'esprit. Après une citation d'Ollé-Laprune, il déclare à son tour : « Encore un coup, c'est avec toute l'âme qu'il faut aller à Dieu ; avec la pensée pour le connaître, avec le cœur pour l'aimer et... le mieux connaître. »

J. G.

Fr. Roussel-Despierres : *Hors du Scepticisme : Liberté et Beauté.* 1 vol. in-8° de la *Bibliothèque de Philosophie contemporaine,* Félix Alcan.

M. Roussel-Despierres prétend dans ce volume apporter un remède au scepticisme qui nous envahit. Il estime le découvrir dans le développement logique du scepticisme même.

Il montre comment, dans l'impuissance de se gouverner par des principes scientifiques ou rationnels, la société et les individus trouvent dans le scepticisme un motif pour se replier sur eux-mêmes et faire de la liberté la loi et de la beauté le but. Sans lois, en effet, la société, comme l'individu, ne peut tendre qu'à l'anarchie et au désordre. Au plus sceptique des hommes s'imposent ainsi des nécessités pratiques issues de sa libre activité et un idéal d'harmonie entre toutes ses puissances, sa liberté et les libertés étrangères. Le problème social consiste par le fait, selon MM. Roussel-Despierres, à trouver le système de coopération le plus compatible avec l'autonomie individuelle. La solution ne pourra être que dans la substitution des associations librement formées aux cadres rigides dans lesquels, selon l'auteur, les individus ont jusqu'ici été engagés. C'est ainsi que M. Roussel-Despierres se trouve amené à définir les droits de la conscience autonome, les rapports de l'individu avec les diverses formes d'associations et les relations réciproques des groupements sociaux.

La libre association est, en effet, d'après l'auteur, le seul moyen de réaliser l'idéal esthétique dans la société. Il est, pour lui, le but vers lequel doit nécessairement s'orienter une collectivité de consciences incrédules et autonomes.

Autrement dit, M. Roussel-Despierres, après nous avoir proposé

une morale esthétique, nous esquisse les conditions d'une civilisation tournée vers la beauté. Il y voit le salut et la conséquence, pour ainsi dire nécessaire, d'un scepticisme poussé à bout. Il y a là, sans doute, de généreuses aspirations, beaucoup de vérité, mais l'idéal esthétique n'est lui-même qu'une étape vers un idéal plus relevé; car enfin je ne vois pas, s'il s'impose aux consciences éprises de beauté, comment cet idéal peut devenir une obligation pour celles qui ne s'en soucient point. Et puis, même auprès des consciences affinées, est-il capable de leur donner la force de résister aux appétits qu'on peut qualifier d'inférieurs?

Paul GAULTIER.

II. — LOGIQUE

De la Méthode dans les Sciences, par un groupe de professeurs et de savants. In-16 de 409 pages, Paris, ALCAN, 1909.

Voilà un livre imposant, non point certes par ses dimensions, qui sont plutôt modestes, mais par les noms dont il est signé. Comme nous le dit, dans son Avant-Propos, M. Félix Thomas, les savants « les plus représentatifs » de chaque science particulière ont été mis à contribution pour fournir aux jeunes étudiants de Philosophie et aux candidats à nos grandes Écoles des notions sommaires, mais substantielles, sur les questions de méthodes qui tiennent aujourd'hui une si grande place dans les programmes. On a voulu, d'une part, suppléer à l'insuffisance des manuels et, de l'autre, épargner à l'élève la fatigue et la dépense de temps qu'exige la lecture des ouvrages spéciaux « souvent trop ardus pour être compris de tous ».

Une telle idée était ingénieuse, et l'ouvrage sorti d'une semblable collaboration, très intéressant et sans doute aussi très utile, le serait davantage encore si tous ceux qui en ont signé les articles avaient bien compris ce que l'on attendait d'eux et s'étaient uniquement efforcés d'y répondre. Malheureusement, ces divers aperçus sont de valeur inégale. Parmi les auteurs, quelques-uns ont trop oublié qu'ils allaient avoir affaire, en partie du moins, à des profanes qui apprécieraient surtout la clarté de l'exposition et seraient heureux qu'on leur épargnât les expressions trop techniques et les allusions à des théories trop savantes ou trop abstraites. Je doute, par exemple, que l'article de M. Tannery sur *les Mathématiques pures* puisse être compris de tous ses jeunes lecteurs. Et puis n'est-ce pas plu-

tôt une étude sur l'origine des notions mathématiques que l'exposé d'une méthode ?

M. Tannery n'est pas seul à avoir trop sacrifié au goût des considérations générales. Ainsi je crois bien qu'on peut lire d'un bout à l'autre l'article de M. Giard sans avoir la moindre idée des méthodes qu'emploie *la Morphologie*. En revanche, l'auteur nous fait part de ses desiderata, assez justes d'ailleurs, en matière d'éducation et des consolations qu'il trouve dans la pensée que, par le culte du beau dans la nature, il aura peut-être contribué à fonder « la religion de l'avenir » !

Mais voici qui est plus grave. Lorsqu'on s'adresse à des jeunes gens, c'est-à-dire à des intelligences qui n'ont encore ni une culture scientifique suffisante pour les mettre en garde contre les théories aventureuses, ni la possibilité de s'être fait des convictions personnelles, il serait loyal, ce me semble, de se borner à exposer sans parti pris l'état actuel de la science. Procéder par affirmations tranchantes, et affecter de considérer comme de nulle valeur les arguments d'adversaires qui ont passé longtemps et passent encore auprès d'un grand nombre pour avoir surabondamment raison, c'est peut-être plus que de la présomption, et, à coup sûr, ce n'est pas de la bonne méthode scientifique. Fût-on l'auteur d'un système de morale, comme M. Lévy-Bruhl, on n'a pas le droit de profiter d'une semblable occasion pour l'imposer à ses lecteurs comme le seul acceptable et dauber sur la pauvre vieille morale traditionnelle, qui a d'ailleurs vu passer bien d'autres systèmes et ne s'en porte pas plus mal.

En s'adressant à des savants d'opinions aussi extrêmes, les éditeurs de ce livre avaient bien un peu prévu cet inconvénient. M. Félix Thomas s'en explique dans sa préface. « Il est possible, dit-il, que plusieurs de ces textes provoquent d'ardentes discussions », et il s'en console, bien mieux, il s'en applaudit dans l'intérêt de la science qui ne saurait, d'après lui, qu'y gagner. Peut-être, si cet ouvrage ne s'adressait qu'à des professeurs ou tout au moins à des hommes capables d'apprécier les idées à leur juste valeur ; mais quel profit la science pourra-t-elle bien tirer du trouble que ces paradoxes scientifiques ont chance de jeter en des cerveaux de dix-huit ans ?

A entendre M. Le Dantec, dans son étude d'ailleurs intéressante et méthodique sur *la Physiologie*, se dire convaincu qu'il est possible de réduire les phénomènes vitaux à des phénomènes physiques et chimiques (p. 182), et M. Delbet, rédacteur de l'article sur *les Sciences médicales*, affirmer sans sourciller qu' « un moment viendra sans

doute où les savants trouveront l'explication mécanique de tous les phénomènes » (p. 201), ces pauvres enfants sont capables de croire que c'en est fait du spiritualisme et que « le sens intime » (lisez : le vieux bon sens de nos pères) est décidément « un redoutable ennemi de la science », (DELBET, *Sciences médicales*, p. 408.) Peut-être même croiront-ils devoir renoncer à « l'habitude de prononcer le mot « vie », parce qu'il date « d'une époque où les explications fétichistes ou théologiques satisfaisaient les hommes », et qu'il est à lui seul « une profession de foi ». (ID., *Ibid.*)

Et comment pourront-ils concilier certaines contradictions difficilement évitables dans un ouvrage aussi composite ? Ici ils entendront M. Lévy-Bruhl proclamer avec une intransigeance toute dogmatique la banqueroute des vieux systèmes, ailleurs M. Durkheim affirmer que le postulat déterministe, longtemps « nié des êtres vivants et *pensants*, y est maintenant incontesté ». (*Sociologie*, p. 263.) Une telle assurance ne leur semblera-t-elle pas surprenante s'ils se souviennent du passage où M. Picard professe au contraire trop modestement la subjectivité de nos moyens de connaissance, notre impuissance à établir même le principe de causalité, et qu'enfin « l'intelligible tout court n'a plus pour nous aujourd'hui grande signification » ? (*De la science*, pp. 19 et 20.) Et M. Picard à son tour comment l'accorderont-ils avec M. Painlevé ? Celui-ci n'hésite pas à faire du principe de causalité « la base de toute science ». (*Mécanique*, p. 371.) Il en est même à tel point partisan qu'il le constate *jusque chez les animaux*, sans se demander d'ailleurs pourquoi ces derniers n'en ont pas, comme nous, su tirer toute la science.

Ils trouveront heureusement une lecture moins déconcertante et entièrement profitable dans les belles études de MM. Bouasse et Job sur *la Physique générale* et *la Chimie*. Ces deux exposés clairs et profonds donnent vraiment la sensation de l'effort ingénieux et grandiose tenté par l'esprit humain pour interpréter le monde matériel. Dans l'article où M. Ribot a su se borner à décrire avec précision les méthodes de *la Psychologie*, ils remarqueront tout spécialement son appréciation sur la méthode des *tests* que la plupart des traités passent encore sous silence. Enfin, avec M. Gabriel Monod, ils apprendront quelle conception il convient de se faire aujourd'hui de l'*Histoire* et comment, tout en restant fidèle à ses anciennes méthodes dont les règles ne sauraient varier, elle les a néanmoins rajeunies par l'importance donnée à la valeur relative des faits et à leur symbolisme.

En résumé, s'il y a dans ce livre quelque peu à blâmer, il y a plus

encore à louer et beaucoup à apprendre. Les parties mêmes que je me suis permis de critiquer sont d'une lecture fructueuse pour qui sait juger et choisir. Il n'en est que plus regrettable qu'on ne puisse conseiller indistinctement à tous un ouvrage qui donne en définitive une grande idée de l'activité intellectuelle contemporaine.

F. CHOVET.

Edm. Bouty : *La Vérité scientifique. Sa poursuite.* 1 vol. in-16 de la *Bibliothèque de philosophie scientifique*, 358 pages, Paris, Flammarion.

Évaluer sommairement le patrimoine scientifique dont nous sommes au XXe siècle les heureux possesseurs, — marquer les phases de son acquisition progressive, — indiquer les conditions de son accroissement ultérieur, tel est l'objet du livre de M. Bouty.

Bien que nécessairement dépendante des lois de notre pensée, la science est adaptée au monde extérieur et possède une objectivité relative. Si notre certitude, basée sur le raisonnement et l'expérience, n'est pas toujours contre l'erreur une garantie suffisante, la science garde néanmoins dans ses bases et ses développements « quelque chose d'aussi durable que le monde qu'elle interprète et que la raison humaine qu'elle réfléchit » (Chap. I. Légitimité et valeur de la science). La marche de la science est continue : ses vraies conquêtes sont définitives. Si le progrès scientifique doit avoir des limites, il serait téméraire, « ridicule » même, de vouloir les fixer *a priori* (Chap. II. Marche de la science).

Observations exactes, expérimentations précises sont indispensables pour la conquête de la vérité scientifique (Chap. V. Instruments et Mesures). Le chercheur sera lui-même mieux préparé à sa tâche, si un enseignement rationnel a développé son sens critique (Chap. III. L'enseignement et la recherche). — La science a une portée double : elle nous révèle dans leur simplicité profonde les lois de la nature (Chap. VI. Les lois naturelles) ; elle a de plus des résultats pratiques immédiats (Chap. IV. La science et l'industrie). Pour l'édification de la science, l'effort même suscité par les fausses sciences n'a pas été absolument vain (Chap. VII).

Après ces considérations d'ordre général, M. Bouty esquisse, dans une deuxième partie, le développement logique et historique des sciences, montre leur solidarité étroite et la coordination presque nécessaire de leurs progrès respectifs.

Avec un souci de clarté, un talent d'exposition qui révèlent le pro-

fesseur, M. Bouty a su condenser, sans détails trop techniques, les résultats les plus importants de la science moderne, et, à ce point de vue, son livre est une synthèse excellente.

Mais M. Bouty paraît attribuer à la science (au sens strict de ce mot) un domaine trop vaste, une importance trop exclusive. Qu'on en juge : « L'objet de la recherche scientifique est l'ensemble de tout ce qui est » (p. 21). « Il serait ridicule d'affirmer d'avance que telle ou telle question ne sera pas un jour du domaine de la science » (p. 42). — « Orienter l'humanité vers plus de bonheur, c'est aussi la diriger vers plus de science, et cette proposition est réciproque » (p. 349).

Si l'admiration, voire l'enthousiasme pour la science, sont très légitimes, l'engouement est toujours fâcheux.

H. P.

III. — PSYCHOLOGIE

Dr Van der Elst : *Contribution apportée à la notion d'hystérie par l'étude de l'hypnose, spécialement considérée dans son histoire, dans son essence, dans ses effets.* 1 vol. grand in-8°, 209 pages, Paris, Vigot frères, 1908.

L'étude de l'hypnose est une des plus passionnantes qui soient, car elle intéresse à la fois la physiologie, la médecine, la psychologie, la religion même. Le travail si remarquable que vient de lui consacrer le Dr van der Elst contribuera certainement à en éclairer considérablement la notion. Son livre est susceptible d'attirer l'attention de nos lecteurs à des titres très divers : d'abord par la précision de la méthode envisagée en elle-même, dans le maniement de laquelle l'auteur se révèle philosophe et logicien à un très haut degré ; puis par la science profonde que révèle la discussion, laquelle aboutit à une détermination de la notion d'hypnose dans ses rapports avec la notion d'hystérie, précieuse à retenir au point de vue psychophysiologique ; enfin par la distinction hardiment établie, disons mieux proclamée, entre les guérisons de maux fonctionnels dues à l'hypnose, et les guérisons miraculeuses de maux organiques observées à Lourdes.

Méthode remarquable tout d'abord, disons-nous, présidant à la construction, à l'ordonnance de l'étude tout entière. M. Van der Elst, dès la première ligne de son introduction, proteste contre l'emploi, stérile en soi et fictif d'ailleurs, de la méthode empirique pure ; la marche qu'il suit sans s'écarter un instant de son plan est celle-ci :

résumer les traditions du passé, c'est l'historique de la question, auquel s'emploie la mémoire ; compléter les traditions par les constatations qu'on a pu faire, c'est l'œuvre de l'observation ; discuter les objections qui ont été formulées, c'est la part faite principalement au raisonnement ; enfin énoncer et préciser, dans la conclusion, les principes vrais que les faits ont suggérés. D'un mot, hypothèse, thèse, antithèse, synthèse, telles sont les quatre étapes (p. 9-10). — L'historique de la question est, au point de vue de l'érudition, une mise au point remarquable : il est le fruit d'une énorme documentation, pour laquelle l'auteur a dû lire de très nombreux ouvrages ou articles de Revues français, anglais, américains, allemands ou grecs ; on y voit transparaître dès les premières pages la conscience extrême avec laquelle a été conduit ce travail, qui a coûté des années de labeur. — La thèse et l'antithèse s'efforcent d'établir, par une argumentation serrée qui est un modèle de dialectique rigoureuse (au cours de laquelle nous rencontrons de véritables duels de syllogismes), la différence entre l'hypnose et l'hystérie, d'une part, et, d'autre part, la suggestion simple ou non hypnotique : l'hystérie engendrant les maux fonctionnels les plus variés, et simulant parfois à s'y méprendre toutes sortes de maux organiques, l'hypnose guérissant l'hystérie ; la suggestion simple, au contraire, agissant sur les maux organiques seuls ; nous voyons (et c'est là une seconde différence) comment l'hypnose guérit instantanément les troubles fonctionnels attribuables à l'hystérie, tandis que la suggestion simple améliore plus ou moins lentement, mais toujours progressivement, les altérations organiques. Les difficultés d'ailleurs ne manquent pas en cours de route : il n'est pas toujours aisé de distinguer l'hystérie latente ou larvée, et il faut toute la perspicacité de l'observateur exercé pour savoir démêler les cas mixtes, où les maux fonctionnels et les troubles organiques se mêlent et s'anastomosent ; M. van der Elst montre admirablement comment la thérapeutique clinique peut *seule* décider avec précision du caractère fonctionnel et non organique de l'hystérie et de l'hypnose.

Nous regrettons d'être obligé de nous borner à des indications sommaires, et comme schématisées, car le travail est vraiment de premier ordre ; qu'il nous suffise de dire que cette thèse a été admise avec la plus haute approbation, à l'unanimité, par la Faculté de Médecine. En dehors de sa valeur intrinsèque, deux mérites précieux, quoique de nature très différente, le signalent à notre estime : d'une part, les rares et élégantes qualités littéraires de l'expression (l'auteur est un lettré et un poète, en même temps qu'un savant), et,

d'autre part, le sentiment de touchante modestie qui lui fait rapporter la meilleure part de son succès à ses parents disparus de ce monde, qui l'ont « fait naître à la science comme à la vie », et dont il a pieusement inscrit les noms en tête de son ouvrage.

Mais nous avons hâte d'arriver, pour finir, à l'appréciation *médicale* des cures miraculeuses observées à Lourdes, qui est, à un point de vue spécial, une des parties les plus intéressantes de son livre, et j'ajouterai vraiment courageuse par les temps qui courent. N'oublions pas la distinction faite entre la cure hypnotique instantanée des troubles fonctionnels et la cure opérée ou l'amélioration obtenue progressivement des maux organiques par la suggestion simple : ce qui caractérise les cures miraculeuses de Lourdes, c'est qu'elles sont des guérisons *instantanées* de maux *organiques,* qui ne sauraient être attribuées, par conséquent, comme on l'a inconsidérément prétendu, à l'influence de l'hypnose sur un état hystérique. Ici, nous tenons à citer l'auteur lui-même : « Il est certain qu'un miracle est essentiellement imprévu, puisque ce n'est pas seulement son caractère bienfaisant qui le rend miracle, c'est son éclat. Il faut donc opter entre deux partis : nier toute possibilité de guérisons miraculeuses, ou les admettre en faisant de la science un probabilisme pratiquement inférieur à la certitude; il n'est pas de nuance intermédiaire entre les deux partis. Mais il y a pour ainsi dire un refuge, à côté, pour ceux qui, ne pouvant nier les faits extraordinaires dont ils sont témoins, ni ne voulant les expliquer par le miracle, en réservent l'explication.

«... D'autres n'hésitent pas à les croire controuvés, en termes des plus énergiques. Ceux-ci font courir un péril à la science, car il est dangereux d'attribuer à la suggestion le pouvoir de guérir toutes les maladies ; cela est dangereux pour la science, car ce pouvoir qu'on attribue à la suggestion n'est pas ailleurs connu ; il dément tout ce que nous savons d'elle, il ne s'observerait que dans les sanctuaires : doit-il faire reviser ce que les hôpitaux font conclure ?

«... La question des rapports entre l'hypnose et l'hystérie se trouve engagée depuis qu'on a expliqué les faits de Lourdes par la suggestion, et que, d'autre part, on a observé nombre de guérisons organiques immédiates. Dès lors, la question ne peut se débrouiller que si l'on explique les phénomènes de Lourdes par une autre interprétation que la suggestion : non pas qu'on doive nier la suggestion dans tous les cas ; l'hystérie sévit à Lourdes comme ailleurs, l'Église elle-même le reconnaît, et le bureau des constatations fonctionne pour s'en apercevoir... Mais il ne nous a pas été moins facile de constater des

témoignages de guérisons qui, ne concernant pas des troubles fonctionnels, ont mis fin à des maux organiques avérés. Celles qui n'ont pu avoir lieu sans destruction ou reconstitution de matière sont du nombre. Quelque interprétation qu'on en fasse, quelque explication qu'on en donne, il ne faut pas voir là de suggestion ; en tout cas, les rapports spéciaux de l'hypnose et de l'hystérie ne sauraient en être affectés.

« En effet, d'abord il n'y a pas hystérie là où il y a lésion organique, et il y a certainement lésion organique quand la guérison comporte une reconstitution ou une suppression matérielle. Mais il n'y a pas davantage hypnose, car la suggestion hypnotique, nous l'avons vu, n'agit que sur un être inconscient et purement passif; or, on proclame ici l'activité de l'auto-suggestion, l'émotion auto-curatrice *consciente* produite sur le malade par la pression des enthousiasmes. La révolution produite dans l'organisme est, en effet, consciente et même douloureuse... Y a-t-il donc suggestion à l'état de veille, et ce que nous avons dit de ce phénomène peut-il trouver ici matière à revision ? C'est le seul point à débattre. Mais à Lourdes il y a eu des guérisons subites de maux organiques, alors que la psychothérapie n'enregistre que des succès lents. Il y a donc autre chose qu'une suggestion, en tout cas point de suggestion hypnotique, sauf quand il y a hystérie : or, ce n'est pas ce dernier qui a prêté à confusion, ni à discussion, même à Lourdes, et les rapports de l'hypnose et de l'hystérie y sont confirmés par les faits ordinaires, sans y être affectés par des faits extraordinaires » (p. 143-148).

Indépendamment de l'intérêt particulier de cette dernière question, nos lecteurs ont pu avoir un exemple de la dialectique serrée et vigoureuse qui n'est pas une des moindres caractéristiques de ce savant travail. C'est une œuvre qui marquera et qui restera au premier rang des *contributions* (comme dit modestement l'auteur) à cet important sujet : elle est une preuve, à ajouter à tant d'autres, que les œuvres des savants catholiques n'ont pas une moindre valeur (et c'est peu dire) que les meilleures d'entre « les autres ».

Ed. Gasc-Desfossés.

Xavier Moisant : *Psychologie de l'incroyant*. 1 vol. in-16 de 340 pages, Paris, Beauchesne.

La *Psychologie de l'Incroyant* n'est pas une construction *a priori*, ni même une généralisation hâtive de quelques données expérimen-

tales. Les prétentions de l'auteur sont plus modestes ; aussi bien le succès est-il plus complet. M. Moisant se contente d'analyser trois exemples typiques de philosophes incroyants : Voltaire, le railleur dépité, esprit fort en apparence, en réalité âme faible ; Auguste Comte, le réformateur respectueux du christianisme et décidé à en tirer parti, mais en le dénaturant ; Renouvier enfin, le païen théiste attardé dans le monde chrétien et qui, rêvant encore d'idéal platonicien, livre, pour le réaliser, à l'Église une guerre sans merci.

Ces trois portraits, tracés d'une main sûre, commandent l'attention du philosophe : ils formeront une utile contribution à la psychologie religieuse. Nous souhaitons que M. Moisant poursuive ses recherches : peut-être trouvera-t-il, dans le monde contemporain, plusieurs cas d'incroyance délibérée qui diffèrent assez de chacun de ses trois types pour mériter une analyse particulière ; je me permettrai de lui signaler Nietzsche ou Brandès et quelque exemple de pragmatiste agnostique.

M. S.

IV. — HISTOIRE DE LA PHILOSOPHIE

John Watson : *The Philosophy of Kant explained.* 1 vol. in-16 de 515 pages, James Maclehose, Glasgow, 1908.

Le légitime succès qu'a rencontré dans les Universités anglaises et américaines le volume d'extraits des œuvres de Kant a encouragé M. le professeur Watson à publier un nouvel ouvrage qui serait en quelque sorte le commentaire perpétuel du premier. Le meilleur moyen d'étudier la philosophie est assurément de recourir aux textes mêmes des maîtres, et, d'autre part, un débutant ne peut aborder de plain-pied des œuvres comme la *Critique de la Raison pure* par exemple, d'une interprétation si délicate et dont la signification ne peut être saisie que par un long et difficile travail. C'est pour remédier à cette difficulté que M. Watson publia pour la première fois en 1888 ses « morceaux choisis » de Kant : *The Philosophy of Kant as contained in extracts from his own writings.* Il avait, dans ce volume, choisi et traduit tout ce qui lui paraissait essentiel pour l'intelligence de la pensée kantienne, mais cette traduction se présentait seule sans commentaire pour relier entre elles les pages détachées des *Critiques* ou de la *Métaphysique des Mœurs,* sans explication des textes particulièrement difficiles. Ces extraits pouvaient en somme être considé-

rés comme un *textbook* que l'élève devait soigneusement étudier et auquel le maître restait libre d'adjoindre le commentaire qui lui plairait. M. Watson a donc été tout naturellement amené à publier les explications orales qu'il avait été à même de donner sur les différents paragraphes de ses extraits. Ainsi est né un nouvel ouvrage qu'on peut considérer, soit comme un exposé rapide de la philosophie kantienne, soit comme le commentaire de certains textes, les plus importants pour l'intelligence du kantisme. M. Watson a cru devoir insister principalement sur la *Critique de la Raison pure*, qui lui paraît à juste titre l'ouvrage le plus difficile de Kant. Il a utilisé principalement le livre d'Édouard Caird et les parties publiées jusqu'à présent du commentaire de Vaihinger, mais c'est surtout de la lecture assidue et de la méditation des textes qu'il a tiré son interprétation. Le point de vue de M. Watson est donc surtout interne ; il s'efforce de suivre dans son développement logique le cours de la pensée kantienne, tout en suivant l'ordre chronologique : *Critique de la Raison pure*, *Métaphysique des Mœurs*, *Critique de la Raison pratique*, *Critique du jugement*. La philosophie de la nature et de l'histoire ne sont pas examinées, M. Watson désirant s'en tenir à l'essentiel. Peut-être faut-il regretter davantage l'absence de toute étude sur la période précritique et sur les origines de la critique ; il aurait été intéressant, par exemple, d'avoir quelques rapides renseignements sur la formation de la pensée de Kant, sur l'importance historique de la *Dissertation* de 1770, etc... Somme toute, le travail de M. Watson ne prétend pas, — comme le dit l'auteur lui-même, — se substituer aux œuvres de Kant, mais seulement y introduire. A ce point de vue, son livre peut rendre d'utiles services, et nous ajouterons même qu'il pourra, dans bien des cas, être consulté avec profit par l'étudiant plus avancé.

Le livre de M. Watson débute par un rapide exposé du développement philosophique de Descartes à Kant ; ce n'est qu'un sommaire très bref, mais qui met bien en lumière des points saillants de l'évolution de l'idéalisme moderne. — M. Watson annonce dans sa préface la publication prochaine d'un volume qui fera suite à celui-ci et où seront exposées et examinées les critiques faites à Kant par Hegel. Nous espérons que M. Watson satisfera bientôt à ce sujet notre légitime curiosité.

E. D.

J. Bourdeau : *Pragmatisme et Modernisme.* 1 vol. in-16 de VII-238 pages, Paris, ALCAN, 1908.

M. J. Bourdeau vient de publier sous le titre : *Pragmatisme et Modernisme,* un recueil d'articles qui parurent d'abord dans le *Journal des Débats,* à des dates qui s'échelonnent du 4 août 1900 au 25 août 1908. Un appendice contient en outre une étude du Dr Louis Renon sur *Le Pragmatisme en médecine,* et une autre de M. André Chaumeix sur *La Philosophie de M. Bergson.*

Le livre de M. Bourdeau se recommande davantage par l'intérêt et la variété des sujets que par l'unité du plan, davantage par l'art de savoir donner une vive idée des questions que par la rigueur des conclusions.

L'on s'étonne un peu de trouver dans un ouvrage sur le pragmatisme et le modernisme une étude sur *La philosophie de Mérimée* et une autre étude sur *Hæckel et M. Homais.* Est-il bien sûr même que le nom de M. Bergson se rattache au titre du livre ? Pragmatiste, M. Bergson l'est peut-être ; bien que, pour de bonnes raisons, certains préfèrent l'appeler hyperintellectualiste. Mais si on le compte parmi les représentants du modernisme, c'est qu'on ne donne plus à ce terme une signification caractéristique, c'est qu'on n'entend plus par là un mouvement révolutionnaire qui se dissimule sous des formules traditionnelles, une propagande hérétique qui prétend rester orthodoxe. M. Bergson, en effet, ne s'est jamais posé en défenseur ou en rénovateur de la foi chrétienne.

M. Bourdeau rapproche les noms de Newman et de Tyrrell, d'une part ; les noms de MM. Loisy, Blondel et Le Roy, de l'autre (p. 170). Or, malgré les imperfections de sa philosophie, Newman ne doit pas être situé sur le même plan que Tyrrell. En particulier, il n'entend pas comme ce dernier le primat de la conscience. Cette distinction se dégage de deux études publiées par M. Lebreton dans la *Revue pratique d'Apologétique* (1er mars 1906). Quant à M. Blondel, il mérite d'autant plus, malgré les exagérations et les lacunes de sa méthode, de ne pas être confondu avec M. Loisy ou avec M. Le Roy, qu'il a combattu les idées de l'un et de l'autre. Le passage du livre de M. Bourdeau auquel nous faisons allusion permet de saisir, en un exemple, les difficultés de la vulgarisation en matière de doctrine et d'apologétique.

Mais plusieurs chapitres renferment des documents utiles et de judicieuses pensées ; et, somme toute, l'ouvrage est d'un philosophe.

Xavier MOISANT.

LETTRE DE M. BRÉHIER

Monsieur le Directeur,

Permettez-moi de répondre le plus brièvement possible à un passage du compte rendu de mon livre sur Philon d'Alexandrie, paru dans le numéro du 1er octobre.

Je n'ai pas ignoré les sources juives de la théorie de la sagesse ; je les ai même formellement indiquées page 83-84. Je n'ignore pas non plus que les commentateurs de Philon se sont pieusement transmis cette idée que la conception philonienne de la sagesse dérive presque exclusivement de ces sources. Mais la lecture des textes m'a convaincu que cette interprétation, devenue presque un article de foi, était erronée. La question n'est pas de savoir si le mot se retrouve à la fois dans les livres sapientiaux et chez Philon (il est évident que Philon, ici comme dans beaucoup d'autres cas, a gardé la terminologie judaïque), mais si le même mot désigne la même chose. Or, il suffit de lire mon article pour voir qu'aucun des traits spécifiquement philoniens du concept (la sagesse mère du monde, vierge, épouse et fille de Dieu) ne se rencontre dans les sources juives, tandis qu'ils sont courants dans les mythologies allégoriques de l'époque hellénique.

De même, je ne pense pas qu'on puisse ignorer que θεός et κύριος traduisent Elohim et Jahvé ; est-ce une raison pour que les déterminations de ces concepts (les grâces « filles de Dieu », la Dikè « surveillante des choses humaines ») ne soient bien plus helléniques que judaïques?

Veuillez agréer, etc...

Bréhier.

RÉPONSE DE M. LEBRETON

Je regrette de ne pouvoir me rendre aux raisons de M. Bréhier ; j'ai écrit : « C'est chose presque incroyable que, dans l'article consacré à la conception philonienne de la sagesse et à ses sources (p. 115-121), pas un mot ne soit dit de la conception palestinienne de la *Hokhma*, ni même de la *Sagesse de Salomon* » ; je ne puis que maintenir ce jugement : la conception de la Sagesse fille de Dieu est juive d'origine (*Prov.*, VIII; *Eccli.*, XXIV; *Sap.*, VII) : de même, le rôle

attribué à la Sagesse dans la formation du monde (*Sap.*, VII, VIII) ; ces deux traits sont les plus accentués chez Philon, et sur ces deux points sa dépendance des sources juives est manifeste.

Quant à θεός et κύριος, j'avais pris soin de faire remarquer que le judaïsme palestinien, tout aussi bien que le philonisme, voyait dans ces deux noms divins la distinction de la justice et de la miséricorde. Cette simple constatation m'empêche encore aujourd'hui d'affirmer, avec M. Bréhier, que « les dieux abstraits de la mythologie stoïcienne, Χάρις et Δίκη, se sont transformés chez Philon en θεός et κύριος ».

J. L.

NOTES BIBLIOGRAPHIQUES (1)

E. Jouguet : *Lectures de Mécanique.* — I. *La naissance de la Mécanique.* 1 vol. in-8° de VIII-206 pages, Paris, GAUTHIER-VILLARS.

L'auteur s'est proposé de mettre en lumière le point de départ et le développement de la mécanique moderne. Il lui a paru qu'il ne pouvait mieux faire que de réunir des textes empruntés aux fondateurs de cette science et de les commenter. L'ouvrage comprend : Une introduction sur la *Mécanique péripatéticienne* et deux livres intitulés : *Études de statique,* et *Études de dynamique.*

J.-M. Pargame : *L'Origine de la Vie.* 1 vol. in-8°, Paris, SCHLEICHER.

L'auteur met en branle tout un arsenal scientifique pour essayer de rajeunir le vieux matérialisme : la vie serait simplement constituée par un arrangement spécial des molécules inanimées.

Charlton Bastian : *L'Évolution de la Vie*, traduit par H. DE VARIGNY. 1 vol. in-8° de la *Bibliothèque scientifique internationale*, Paris, ALCAN.

M. Charlton Bastian, l'ancien adversaire de Pasteur, reprend encore la théorie de la génération spontanée. Il essaie de l'établir sur un raisonnement et sur des expériences :

(1) Pour la rapidité de l'information et en attendant le compte rendu détaillé qui pourra en être fait, nous publions une note bibliographique des livres qui nous sont envoyés. Ces notes ne sont qu'une annonce et n'ont aucun rapport avec le compte rendu critique qui pourra être fait dans la suite sur le même livre.

1° La vie n'a pas été créée, donc elle a été le produit d'une évolution interne : s'il en fut ainsi à l'origine, pourquoi, maintenant encore, ne pourrait-on pas faire sortir le vivant de la matière brute ?

2° D'ailleurs, c'est un fait que des êtres vivants prennent naissance dans des liquides stérilisés.

On nous permettra de contester la valeur et même l'utilité du raisonnement. Quant aux expériences, nous souhaitons qu'elles soient renouvelées et qu'on s'assure si la stérilisation a été bien faite.

Don Salvador Bové : *Le Système scientifique de R. Lulle, Exposé et Critique.* Grand in-8°, Barcelone, Typographie catholique.

Le livre de don Salvador Bové sur le *Système scientifique de Raymond Lulle* peut se résumer dans les affirmations suivantes :

1° Le système de R. Lulle consiste essentiellement à exposer comment l'entendement humain *s'élève* par le moyen des sens externes et de la conscience, puis de l'intellect agent et possible jusqu'à la notion de Dieu, et *redescend* ensuite en appliquant aux diverses questions les notions implicitement contenues dans les attributs de Dieu (bonté, grandeur, pouvoir, éternité, etc.) ;

2° Un système scientifique qui se bornerait à décrire l'*ascension* de l'entendement ne serait pas complet ; pour qu'il le soit, il faut qu'il expose en outre comment l'entendement *redescend* aux choses ;

3° Aristote a rédigé les règles de l'ascension ; les autres, celles de la *descente,* ont été rédigées par R. Lulle. L'un et l'autre se sont appuyés pour cela sur une profonde observation psychologique, grâce à laquelle ils ont surpris et traduit les procédés rationnels de l'entendement ;

4° Ces procédés de *descente* sont naturels à l'homme, et, par suite, R. Lulle a fait œuvre scientifique utile ;

5° Aussi, ces règles formulées par R. Lulle sont-elles aussi légitimes et aussi fécondes que celles de l'ascension rédigées par Aristote ;

6° Il y a donc lieu de les introduire dans la science contemporaine ainsi d'ailleurs que ce qu'il y a d'original dans la façon dont R. Lulle décrit les procédés de l'ascension. Ce sera le complément et l'heureux couronnement de l'aristotélisme professé à l'Institut supérieur de Philosophie de Louvain ;

7° Le système de R. Lulle est la conciliation tant désirée des doctrines de Platon et d'Aristote ;

8° Il n'est pas opposé aux doctrines thomistes. Au contraire, il embellit et complète ces doctrines qui ne contiennent que l'ascension de l'entendement telle que la concevait Aristote.

Blaise Pascal : *Œuvres.* 3 volumes in-8° de 508 pages chacun, de la *Collection des Grands Écrivains de la France*, Paris, Hachette.

Ces trois volumes forment la première série d'une édition chronologique des Œuvres complètes de Pascal, avec introduction, notes et documents par MM. Léon Brunschwicg et Pierre Boutroux. Ils comprennent :

I. — *Biographies.* — *Pascal jusqu'à son arrivée à Paris* (1647). — II. — *Pascal depuis son arrivée à Paris jusqu'à l'entrée de Jacqueline à Port-Royal* (1652). — III. *Pascal depuis l'entrée de Jacqueline à Port-Royal jusqu'au mémorial de 1654.*

Marius-Ary Leblond : *L'Idéal du XIXe siècle.* 1 vol. in-8° de x-328 pages, de la *Bibliothèque de Philosophie contemporaine*, Paris, Alcan, 1909.

Livre étrange, touffu. Après avoir raconté le « rêve du bonheur » dans Jean-Jacques Rousseau et Bernardin de Saint-Pierre, l'auteur le retrouve au XIXe siècle, chez les panthéistes, comme Leconte de Lisle, les hellénistes et les hindouistes, etc. A travers d'infinies digressions et des citations très agréables, on sent s'épanouir une thèse d'« idéal artistique socialiste ».

Emerson : *Pages choisies.* Traduction et introduction par M. Dugard. 1 vol. in-18 jésus, Paris, Armand Colin.

On a réuni dans ce volume quelques-unes des pages les plus caractéristiques d'Emerson, en les groupant de manière à donner une idée d'ensemble de ses vues sur la philosophie, l'homme, les questions sociales et littéraires, etc. Ces extraits sont précédés d'une introduction où le traducteur a retracé la vie d'Emerson et précisé les points essentiels de sa philosophie.

Julius Pikler : *Zwei Vortrage über dynamische Psychologie. Uber Theodor Lipps' Versuch einer Theorie des Willens.* — 2 broch. in-16, Leipzig, Barth.

Le premier de ces opuscules comprend deux rapports présentés au récent Congrès de Heidelberg, l'un sur le principe de contradiction, l'autre sur le rôle de l'intérêt dans les conflits de tendances et le problème du pragmatisme.

Le second opuscule est un essai de psychologie dynamique inspiré par la théorie de la volonté de Lipps.

A. Spir : *Denken und Wirklichkeit.* — *Moralität und Religion.* 2 vol. in-8°, 4e édition, Leipzig, Barth.

Mme Hélène Claparède-Spir entreprend une nouvelle édition des œuvres de A. Spir. Le premier volume est précédé d'une biographie de l'auteur.

PÉRIODIQUES ESPAGNOLS

RAZON Y FE.

Juillet 1908. — *La valeur transcendantale des idées*, par E. Ugarte de Ercilla. — Platon exagérait la valeur des idées au point de leur reconnaître une existence réelle. Hegel renchérit encore sur Platon : pour lui l'idée est tout. Au contraire, les écoles philosophiques contemporaines diminuent l'importance de l'idée ou lui dénient toute valeur objective. L'auteur étudie tour à tour la valeur de l'idée au point de vue statique ou purement spéculatif, et son influence au point de vue pratique.

Au point de vue spéculatif, il voit dans l'idée la fidèle représentation de l'objet et fait remarquer la valeur esthétique relative des idées, suivant qu'elles représentent le monde animé, la vie animale, l'homme et Dieu.

Au point de vue pratique, il étudie l'*exemplarisme* de l'idée, puis son *Dynamisme*. Selon lui, l'idée, en tant qu'exemplaire, serait à la fois : 1° cause matérielle passive de l'œuvre d'art (ce qui, disons-le en passant, me semble une conception difficilement admissible); 2° Cause formelle extrinsèque ; 3° Cause finale au moins d'une certaine manière ; 4° Cause efficiente non pas substantielle, non plus que physique ou nécessitante, mais seulement morale, en tant qu'elle nous propose la bonté de l'acte à réaliser.

Tout en accordant un effet dynamique aux idées, il se défend de vouloir donner dans la théorie des « Idées-Forces » dont il montre la fausseté en rapprochant le système de M. Fouillée du système de Fichte. Pour faire comprendre ce qu'il entend par *coefficient* dynamique de l'idée, il emploie une très belle et très expressive comparaison : « A l'état d'abstraction platonique, l'idée repose froide et tranquille sur les hauteurs de l'intelligence, comme la neige sur les hauts sommets. Mais si elle vient à glisser sur la pente des affections et des sentiments, semblable à l'avalanche, elle ramasse au passage d'autres idées et, se soudant avec des émotions, des images, des habitudes, des appétits, elle forme un bloc d'autant plus puissant et impétueux

qu'elle entraîne dans sa chute un plus grand nombre d'éléments psychologiques. » De là son influence sur le moral et la volonté.

Puis l'auteur examine le rôle de l'idée dans la conception de l'idéal. Et ici, il me semble ne pas faire assez grande la part du fonctionnement automatique de l'association. S'il avait quelquefois dessiné ou peint d'après nature, il aurait compris que l'idéalisation ne se fait pas toujours, si je puis ainsi parler, *a priori*, en s'aidant d'un type préconçu de beauté, mais plutôt *a posteriori*, en s'élevant de la réalité grossière à une forme plus parfaite que l'imagination rencontre en prolongeant, pour ainsi dire, les lignes expressives du modèle, et parce que cela seul ou cela surtout qui est expressif attire le regard et saisit l'esprit de l'artiste. C'est donc la forme perçue dans la réalité qui évoque la forme idéale. Ceci soit dit en passant et sans rien retrancher des éloges que mérite cette excellente analyse du rôle spéculatif et pratique de l'idée.

Septembre 1908. — *Le tronc de la philosophie moderniste*, par le même. — Ce titre d'apparence bizarre s'expliquera si l'on se reporte au numéro de mai de la même Revue où M. Ugarte de Ercilla, dans un article intitulé : *Le Modernisme, ruine de la philosophie*, étudiait les *racines* du système moderniste, à savoir le criticisme kantien, le symbolisme de Helmoltz, Hamilton et Spencer, et le Pragmatisme de Pierce et W. James. Il nous présente aujourd'hui l'*arbre* qui en est sorti. C'est l'*immanentisme* qu'il expose avec beaucoup de clarté en montrant comment ses partisans utilisent la théorie du subsconscient de W. James et Myers. De même que, pour ceux-ci, la subconscience, le *moi idéal*, précède et prépare la *conscience*, le *moi réel*, de même pour les immanentistes l'impulsion religieuse naît dans la partie inconsciente et devient consciente en passant dans l'activité et le sentiment, si bien que, pour eux, l'œuvre de la conversion religieuse est l'irruption de la subconscience dans la conscience, la supplantation du moi réel par le moi subconscient, sans qu'il soit besoin d'invoquer aucune action surnaturelle. Après cela, il n'est pas difficile à M. Ugarte de Ercilla de nous montrer les conséquences déplorables d'un pareil système et sa ressemblance avec ceux de Schelling, Schopenhauer, Hartmann et Fouillée d'un côté, et de l'autre avec les théories de Schleiermacher et de Jacobi, partisans de la supériorité de l'intuition sentimentale sur l'intuition rationnelle. Toute cette étude est très serrée, très précise, très méthodique.

Octobre 1908. — *Toute idée doit-elle être libre?* par V.-M. Mintegulaga. — L'auteur conclut résolument que, si chacun est libre de

penser à sa guise, voire même de manifester sa pensée dans certaines limites, la manifestation extérieure de *toute* pensée ne saurait être tolérée, même lorsque l'idée est présentée sous une forme abstraite et théorique. En dehors des considérations d'ordre public, il invoque cette raison philosophique que, comme tout ce qui est humain, la pensée n'est point naturellement indépendante, mais bien sujette à la loi morale et par conséquent justiciable de cette loi. Il cite à plusieurs reprises la France comme un triste et éloquent exemple des conséquences où conduit la liberté illimitée des manifestations de la pensée.

CULTURA ESPANOLA.

Mai 1908. — Em. Duprat : *La philosophie de M. Bergson.* — Suite d'une étude sur les idées émises par M. Bergson dans *Les données immédiates de la conscience.* C'est un simple résumé à l'usage des lecteurs espagnols. L'auteur expose dans ce numéro les idées de M. Bergson sur la manière dont nous concevons la notion de temps. — M. Alberto Gomez Isquierdo présente aux lecteurs de la revue le premier volume de l'*Histoire de la philosophie espagnole* de M. Bonilla y San Martin, ouvrage dont le programme embrasse toute l'évolution de la pensée espagnole depuis l'époque romaine jusqu'à nos jours.

Août 1908. — Genero Gonzalez Carreno : *Les nouvelles directions de la morale.* — Nous sommes à une période de transition que l'on pourrait appeler « la crise de la pensée contemporaine ». La morale, soit théorique, soit pratique, subit le contre-coup de cette crise. Sans parler de ceux qui, avec Nietzsche, concluent à la suppression de toute morale, ou de ceux qui la déclarent impuissante et irréelle, une foule de penseurs s'attaquent à la morale traditionnelle et s'efforcent de la remplacer par les systèmes les plus variés. L'auteur les passe en revue en les caractérisant brièvement. Puis il analyse en détail les deux qui paraissent réunir aujourd'hui le plus grand nombre de suffrages : la morale de la solidarité et la morale sociologique. On trouvera là, ramassées en quelques pages substantielles et d'une argumentation très serrée, les objections décisives qui ont été maintes fois opposées à ces deux doctrines.

F. CHOVET.

PÉRIODIQUES ITALIENS

CULTURA FILOSOFICA. — RIVISTA FILOSOFICA. — RINNOVAMENTO. — CŒNOBIUM.

Dans la *Cultura filosofica* (11e année, n° 11), M. de Sarlo nous parle de la crise morale. En Italie, il l'attribue en partie à la longue occupation du pays par les étrangers, qui rendant impossible toute éducation politique, fit perdre aux individus, tout sens social et toute idée des rapports qui lient l'individu à la collectivité, ensuite au rapport de dépendance établi entre la foi religieuse et la morale, d'où il est résulté que la décadence de la foi religieuse a entrainé celle de la morale. Pour retirer la conscience italienne de ce mortel engourdissement, l'auteur propose de donner à la morale l'autonomie, à laquelle elle a droit aussi bien que l'art et la science. Je crois que le remède ne vaut pas grand'chose, parce que, malgré l'avis contraire de l'auteur, la pratique morale n'a pas de *consistance par elle-même,* si ce n'est peut-être pour les gens qui ne réfléchissent jamais, mais tout le monde réfléchit un jour ou l'autre.

Dans le fascicule d'octobre, M. Aliotta nous entretient de l'image et du concept dans la théorie physique. Les physiciens sont divisés en deux camps : les uns, avec Duhem, Rankim, Mach, Ostwald, voudraient bannir des théories physiques toute image concrète pour les réduire à un pur système de concepts et de rapports mathématiques; les autres, au contraire, avec Faraday, Thomson, Lodge, Maxwell, recourent à tout moment à des représentations concrètes des phénomènes. W. Thomson va même jusqu'à dire qu'il ne comprend pas un sujet de physique tant qu'il n'a pas pu construire un modèle mécanique correspondant. Ainsi, pour les partisans des représentations concrètes, comprendre un phénomène signifie construire un modèle qui l'imite, comprendre la nature des choses matérielles signifie imaginer un mécanisme dont le fonctionnement simulera les propriétés des corps. Ce sont là des exagérations.

Qu'on s'aide des modèles pour mieux s'assimiler le contenu du concept, rien de plus légitime ; mais prétendre leur donner une signifi

tion gnoséologique et réduire la théorie physique à un simple mécanisme cinématographique d'images, c'est ce que l'on ne peut accepter. En effet, la science vise à saisir ce qu'il y a d'universel et de permanent dans l'inépuisable multiplicité des faits. Mais seul un concept peut exprimer adéquatement l'universel et le permanent ; l'image en est incapable, à cause de ses nécessaires propriétés de variabilité et d'individualité.

Maintenant, en pratique, est-il préférable d'employer les représentations concrètes plutôt que les signes algébriques des fonctions mathématiques ? L'auteur prétend que dans la pratique le signe algébrique doit encore être préféré, parce que le modèle est toujours inégal au phénomène et par là même le fausse plus ou moins. De plus, le modèle est lui-même un phénomène concret avec ses caractères propres, nous ne pouvons pas ne lui faire signifier que ce que nous voulons, ce qui le rend incapable d'être un symbole parfait. Le signe algébrique, au contraire, étant une pure construction de notre pensée, ne contient que ce que nous y avons mis, ce qui fait qu'il est un pur symbole, dans lequel nous pouvons contempler sans aucun nuage toute la plénitude du concept. On objecte : La théorie abstraite, excellente pour résumer ce que nous savons, ne nous est d'aucune utilité pour anticiper sur l'expérience. L'hypothèse féconde dans le domaine physique est nécessairement une hypothèse construite en langage de perception ; car l'invention est une propriété spéciale de l'imagination. L'histoire de la physique ne confirme pas ces assertions : elle prouve que les théories abstraites sont aussi une source féconde d'inventions. L'analogie, par exemple, a conduit à d'importantes découvertes. Or, dans bien des cas, elle n'était pas perceptible dans les phénomènes considérés dans leur existence concrète. Au contraire, envisagés ainsi, ils apparaissaient tout à fait hétérogènes. On ne pouvait donc pas, à plus forte raison, en trouver l'idée dans leurs représentations sensibles. On ne pouvait l'apercevoir qu'à la condition de réduire les phénomènes en un système abstrait de symboles conceptuels.

Dans le fascicule d'août-septembre de la même année, M. G. Calò publie une étude fort intéressante sur les jugements *existentiels* de Franz Brentano. On connaît la théorie de ce dernier. La critique des diverses classifications des activités de l'esprit, faite avant lui, l'amena à une nouvelle classification. Avant lui on rangeait assez communément les faits psychiques en trois classes : représentation, jugement y compris, sentiment et volonté. Il sépara la représentation et le jugement et arriva à cette nouvelle classification : représenta-

tion, jugement et phénomène d'*intérêt,* unissant sous cette dernière dénomination les faits de sentiment et de volonté. L'étude des différences entre la représentation et le jugement le conduisit à cette conclusion qu'il y a des jugements qui ne font que reconnaître l'objet d'une simple représentation, en affirmer l'existence, sans pourtant établir un lien entre lui et l'idée de l'existence. La *prédication* n'est donc pas nécessaire au jugement. C'est même la fonction de ce dernier de nous donner l'idée d'existence. Il appela ces jugements des jugements *existentiels,* et il prétendit y ramener les jugements généralement considérés comme catégoriques. On a donné à cette théorie le nom d'*idiogénétique.* M. Calò, après l'avoir succinctement exposée, pose les questions suivantes : 1° Existe-t-il entre la représentation et le jugement la différence et le rapport que suppose la doctrine idiogénétique? 2° Le jugement existentiel exprime-t-il la signification des communs jugements catégoriques, et la réduction tentée par Brentano est-elle justifiée? 3° Peut-on admettre un *anerkennen* et un *Verwerfen* comme fonctions spécifiques de l'esprit ou bien la reconnaissance ou la négation d'un être sont-elles implicitement contenues dans tout jugement attributif? 4° Le jugement existentiel est-il vraiment dénué de tout prédicat ou bien, au contraire, est-il possible de réunir les jugements existentiels et les jugements communément considérés comme attributifs en une interprétation intégrale du jugement? 5° Peut-on rendre raison des procédés du raisonnement en s'appuyant sur les jugements existentiels au sens brentanien?

A la première question, l'auteur répond que la différence entre la représentation et le jugement ne consiste pas, comme le prétend Brentano, en ce que la représentation ne dit absolument rien sur l'existence de son objet et que le jugement l'affirme ou le nie, parce que toute représentation est nécessairement objective, c'est-à-dire qu'elle implique dans l'objet l'idée de l'être; mais en ce que la représentation ne nous renseigne que sur l'appartenance de l'objet à la sphère de l'être en général, tandis que le jugement est une détermination de la forme spéciale d'être qui appartient à l'objet ou une détermination de sa nature; — à la seconde, qu'il est impossible de convertir les jugements catégoriques en jugements existentiels, ce qu'il prouve par des exemples qui paraissent tout à fait concluants; — à la troisième, d'abord que Brentano a tort de considérer la reconnaissance et la négation comme deux actes également originaires de l'esprit — la négation implique toujours logiquement une ou plusieurs affirmations, l'affirmation n'implique pas logiquement une négation, — ensuite que sa reconnaissance est

inadmissible ; car ou elle est une attribution de réalité, et alors elle conduit à l'hyperréalisme en transformant en autant d'hypostases les qualités, les relations, etc., puisqu'elle ne fournit pas le moyen de distinguer les diverses formes d'existence, ou elle est quelque chose sans signification précise, également applicable à toute espèce de matière, et alors elle ne nous donne que la *forme* de l'objectivité dans sa plus grande indétermination, telle qu'elle se rencontre dans la représentation, ou elle est enfin l'attribution d'une toujours diverse et bien précise forme d'existence du sujet, et alors ce n'est plus la reconnaissance brentanienne. L'auteur prouve ensuite, en répondant aux deux autres questions, que le jugement dit existentiel renferme un prédicat, parce qu'il faut considérer comme tel le concept d'existence, puisque, nous l'avons vu, le jugement est toujours une détermination de l'être, et qu'il est impossible d'établir une syllogistique sur des jugements purement existentiels.

Dans la *Rivista filosofica* (septembre-octobre 1908), M. Lugaro nous parle de la base anatomique de l'intuition. Par intuition, il entend « un processus en vertu duquel se présentent spontanément à la conscience des jugements qui apparaissent évidents à première vue, bien qu'ils ne soient pas déduits de principes généraux ni appuyés sur des groupes cohérents d'expériences expressément instituées ». Ils sont un produit organisé de l'expérience passée. C'est ce que l'auteur montre, en nous expliquant le mécanisme de la perception, de la représentation et de l'abstraction. « Les impressions analytiques recueillies par les organes des sens se projettent sur l'écorce cérébrale, prennent des rapports définis de coexistence et de succession et construisent ainsi les images actuelles, les perceptions des objets et des événements. » Il en reste une trace, un souvenir. Ce souvenir se distingue de la perception en ce qu'il est peu intense, sommaire, pauvre de détails. Fort vraisemblablement, perceptions et souvenirs occupent différents territoires corticaux. Mais chaque image-souvenir n'exige pas comme substratum une trame organique complètement distincte, il suffit que le lien associatif le soit. Les éléments communs des diverses expériences s'impriment dans les mêmes traces, et ainsi se forment les *images abstraites* et les rapports. L'hérédité d'associations entre des souvenirs hétérogènes a fixé ce travail de construction, de sorte que chacun naît avec une structure organique des centres nerveux toute prête à réagir en jugements intuitifs à l'excitation des stimulants sensoriels. « Tout le mécanisme de l'intuition consiste dans l'*insinuation* des stimulants dans les voies organisées par l'expérience précé-

dente. En effet, en s'insinuant dans les trames organiques qui représentent une expérience large et répétée, les observations particulières peuvent suggérer la représentation des rapports généraux. »

Dans le même numéro, M. Giovanni Gentile nous apprend que l'histoire de la philosophie et la philosophie sont deux concepts substantiellement équivalents et réciproquement convertibles. En effet, la philosophie moderne est « la graduelle conquête que l'esprit fait de lui-même comme activité de l'être ou comme être qui devient », car elle identifie l'homme avec l'être, et l'être qui, avec ses catégories se manifeste, se réalise, vit dans la pensée, c'est tout l'objet de la philosophie. Or, l'histoire de la philosophie n'est que l'histoire du progrès de l'humanité dans le temps ; l'intégration des diverses attitudes par lesquelles elle a passé dans sa marche vers une réalisation toujours plus haute de l'être et de la vérité. On objecte : Si l'être s'identifie avec la pensée, si la philosophie s'identifie avec l'histoire, comment s'explique l'erreur ? L'auteur répond : Il n'y a pas d'erreur proprement dite ; l'erreur, c'est une vérité surpassée, « un degré de l'esprit, une catégorie de l'être, en tant qu'on les apprécie du point de vue des degrés, des catégories supérieures », en somme un élément nécessaire du progrès ; car l'affirmation ultérieure ne peut se produire sans une erreur à dépasser. C'est par là sans doute que l'auteur contribuera au progrès de la vérité.

Dans une série d'articles parus dans le *Rinnovamento* de Milan (année 1908), M. F.-R. Tennant propose une nouvelle explication de l'origine et de la propagation du péché. Il ne lui semble plus possible d'admettre une faute originelle qui, d'un premier homme, se serait transmise par la génération à toute l'humanité. En fait, on n'a jamais su montrer dans cette faute prétendue ce qui constitue l'essence même de tout péché : la culpabilité ; car la culpabilité implique nécessairement la responsabilité, la responsabilité implique l'usage de la liberté ; mais comment découvrir un acte de notre libre vouloir dans un péché qui aurait été commis bien des siècles avant que nous existions ? On en est réduit à ne voir dans le péché originel qu'un certain désordre de la nature, une certaine inclination au mal antérieure dans chaque individu à toute action volontairement coupable. Mais cette position n'est pas bien solide. D'abord, il est scientifiquement fort douteux — pour ne rien dire de plus — que l'homme primitif se soit trouvé dans les conditions que suppose la doctrine d'une chute originelle. Admettons-le. On se trouve encore aux prises avec les plus grandes difficultés. Comment Adam a-t-il pu pécher, s'il n'y

avait absolument rien en lui qui le poussât au mal ? Si l'on a besoin de supposer en nous un état de péché pour expliquer le péché actuel, pourquoi cela n'est-il plus nécessaire quand il s'agit d'Adam ? Comment un seul péché a-t-il pu bouleverser en un instant toute la nature de l'homme et détruire l'équilibre de toutes ses facultés ? L'expérience ne nous fournit aucun exemple d'une aussi soudaine dépravation. Elle nous montre, au contraire, qu'on n'arrive que graduellement, par des actes répétés, à une désorganisation profonde de la conscience morale. Comment enfin la déchéance de nos premiers parents a-t-elle pu se transmettre par la génération à toute leur postérité ? Dans l'état actuel de la science, il semble bien que l'hérédité n'est pas capable de ce tour de force.

Ces objections ne sont ni neuves ni fortes. Comme l'auteur me paraît animé de bonnes intentions, je veux bien lui expliquer en quelques mots une doctrine qu'il ne me semble pas beaucoup connaître et qui lui montrera que ses difficultés sont de simples fantômes. Cette doctrine affirme que le premier couple humain fut créé dans l'état de justice. Cet état était constitué essentiellement par la grâce sanctifiante, c'est-à-dire une réalité surnaturelle, destinée principalement à proportionner la nature humaine et ses actes à une fin surnaturelle : la vision intuitive de l'essence divine. Par une suprême délicatesse de son amour, Dieu avait accordé à cette grâce sanctifiante le pouvoir de maintenir un parfait équilibre entre les diverses facultés de l'homme. Cet équilibre n'est pas naturel ; il est naturel, au contraire, que la chair s'élève contre l'esprit et l'esprit contre la chair ; en d'autres termes, que chaque faculté tende de tout son pouvoir à son objet propre. S'il n'en était pas ainsi au commencement, c'était par un privilège surnaturel, gratuitement lié par Dieu à la grâce sanctifiante. Ces dons originels n'étaient pas le patrimoine d'un seul, ils étaient le patrimoine de la race. Dieu les confia donc au chef de la race. Tel un roi : s'il veut anoblir une famille, il confère le titre de noblesse à son chef. Si ce dernier le perd par ses démérites, il le perd pour toute sa postérité ; s'il le conserve, il le conserve pour tous ses descendants. Ainsi Adam. Père et chef de la famille humaine, il était tout naturellement désigné pour être le dépositaire de ce patrimoine de gloire et de noblesse que Dieu voulait constituer à l'humanité. S'il le dissipe, il le dissipera pour tous ; s'il le garde, il le gardera pour tous. Il pécha, son péché perdit son dépôt. Il fut découronné de la grâce sanctifiante. Avec la grâce sanctifiante s'en alla la belle harmonie qu'elle faisait régner entre ses diverses facultés : la nature ne fut pas bouleversée, elle fut simple-

ment rendue à sa *naturalité*. Si l'on parle couramment de nature blessée, désordonnée, on ne veut pas dire qu'elle ait rien perdu de ce qui lui est vraiment propre et essentiel, on veut dire tout simplement qu'elle ne possède plus cette rectitude et cette belle ordonnance primitives que lui conférait gratuitement et surnaturellement la présence de la grâce originelle.

Dépouillé par sa faute des dons originels, Adam ne put transmettre à ses descendants que la simple nature. C'est ainsi que nous naissons sans la grâce sanctifiante, et parce que, d'après le plan primitif de la Providence, nous *devrions* l'avoir, on appelle péché cette privation de grâce sanctifiante ; c'est ainsi encore que nous naissons sans l'équilibre originel, et parce que l'absence en est contraire à la volonté de Dieu, on l'appelle un désordre. Telle est la doctrine de saint Thomas, aujourd'hui commune dans les écoles catholiques. Par là, M. Tennant peut voir que ses objections sont sans objet. On ne se préoccupe pas de découvrir dans le péché originel quelque responsabilité individuelle, parce qu'on sait qu'il n'y en a pas et qu'il ne peut pas y en avoir. Mais c'est alors la justice de Dieu qui est compromise, puisqu'on sera puni pour un péché dont on n'est pas responsable. On ne sera pas puni. L'état de grâce étant nécessaire pour entrer au ciel, celui qui meurt avec le seul péché originel n'y entrera pas, mais il ne souffrira pas ; il aura le bonheur qui convient à la seule nature, il sera seulement privé du bonheur surnaturel. Où est l'injustice ? Si Dieu pouvait sans injustice refuser une fin surnaturelle au premier homme, puisque, par définition, le surnaturel c'est ce qui est au-dessus de la nature, donc ce qui ne lui est pas dû, pourquoi serait-il injuste de ne pas l'accorder à ses descendants ? — On ne demande aucun miracle à l'hérédité, on lui demande simplement de transmettre la nature, et c'est un pouvoir qu'on n'a pas encore songé à lui contester. On ne trouve aucun autre exemple d'un si soudain et si profond changement moral, parce qu'il ne s'est jamais plus rencontré de circonstances semblables. On n'a pas besoin du péché originel pour expliquer le péché actuel, la liberté y suffit. Quant à l'objection tirée de la science, nous y répondrons, lorsque sur ce point particulier la science aura passé la période des hypothèses et des métaphores. Nous n'entendons pas dire évidemment que la doctrine théologique du péché originel ne se heurte à aucune difficulté ; pour peu qu'une vérité soit profonde, elle est toujours enveloppée de quelque mystère ; nous avons voulu simplement montrer que M. Tennant n'a pas touché les vraies difficultés.

Après avoir critiqué la solution donnée par la théologie au pro-

blème de l'origine du péché, l'auteur passe aux explications tentées par la philosophie. Il n'en est pas extrêmement satisfait. Parmi les philosophes, les uns, comme Descartes et Malebranche, n'ont pas su s'affranchir des enseignements de la théologie ecclésiastique, les autres l'ont bien su faire, mais sans grand profit pour la solution du problème. Spinoza s'est contenté de nier le mal ; Leibnitz en a placé l'origine dans la nécessaire limitation de la nature humaine ; Kant, avec sa clarté ordinaire, dans un acte extra temporel de la volonté de l'homme, etc... En somme, aucun n'a trouvé une explication entièrement satisfaisante, mais chacun a apporté quelque idée qui servira à l'élaboration d'une solution définitive.

Le terrain déblayé et préparé, l'auteur propose enfin sa théorie. Il établit longuement que les tendances de la nature ne sont pas mauvaises par elles-mêmes. Ainsi on ne peut pas dire que les inclinations de l'enfant, avant l'éclosion de sa conscience morale, sont dépravées : elles n'ont point de caractère moral proprement dit, ce sont de pures manifestations animales de son activité. Elles ne deviennent moralement mauvaises que le jour où elles entrent en conflit avec les règles de son activité raisonnable et libre, le jour où elles refusent de se plier aux exigences de la vie supérieure et unitaire de l'esprit. Mon Dieu ! ce n'est pas là une grande nouveauté. Les partisans de la doctrine traditionnelle du péché originel — ceux du moins dont j'ai résumé plus haut l'enseignement — ne feront aucune difficulté d'accepter ces idées. Ils admettent que les tendances de la nature humaine ne sont en elles-mêmes ni bonnes ni mauvaises ; elles seront moralement bonnes si elles se soumettent à l'empire de la raison ; elles seront moralement mauvaises si elles s'y soustraient. C'est ce que nous explique longuement saint Thomas d'Aquin dans son magnifique traité des passions, que les philosophes contemporains n'ont point su égaler. Voilà pourquoi les ascètes catholiques, qui connaissent la théologie et la valeur des mots, ne disent point qu'il faut extirper, déraciner, détruire les passions ou inclinations de la nature humaine — ce qui, du reste, serait une entreprise aussi vaine que folle — mais seulement les régler, les diriger, les assouplir au commandement de la raison.

L'auteur nous explique ensuite brièvement la genèse de la conscience morale dans chaque individu sous l'influence de l'éducation familiale et sociale, il nous montre la naturelle tendance de l'homme à satisfaire tous ses désirs, déjà si forte par elle-même, encore renforcée par l'habitude et par les influences délétères du milieu social, et il conclut que tout cela suffit bien à expliquer le péché, sans recou-

rir à une dépravation originelle. « Ainsi, dit-il, la vie ascensionnelle de la nature au caractère est pénible et difficile. La moralité consiste dans la soumission de la vie impétueuse et tumultueuse des tendances naturelles à l'influence formatrice d'une direction réfléchie. C'est là, et non point dans quelque désordre universel et héréditaire de la nature humaine, qu'on doit chercher l'occasion et l'origine du péché universel. Il est simplement l'insuccès général de l'effort tenté pour moraliser en toute occasion les impulsions inévitables et choisir la fin de plus grande valeur plutôt que celle qui, bien que de moindre valeur, nous attire avec une plus grande intensité. Si la bonté consiste essentiellement dans cette moralisation constante de la matière première de la moralité, son contraire, le péché, ne peut consister dans la matière qui attend la moralisation, mais dans l'insuccès partiel de la volonté dans son œuvre de moralisation. » Ici encore les théologiens catholiques, à la suite de saint Thomas, sont d'accord avec l'auteur. Ils reconnaissent que, en fait, le péché provient ordinairement — pour ne pas dire toujours — du conflit des impulsions naturelles avec les principes de la raison. Ils ne se représentent pas le péché originel comme une cause positive, active, du péché actuel; mais plutôt, s'il m'est permis de parler ainsi, comme une cause négative. Ils estiment que la justice originelle empêchait tout conflit entre les tendances naturelles et la direction de la raison, en établissant une équation parfaite entre les affections et les valeurs. Sa disparition ruina cet équilibre surnaturel ; la nature se trouva rendue à sa stricte naturalité, et le conflit éclata. Voilà dans quel sens ils appellent le péché originel la cause du péché actuel, non point, encore une fois, que le péché originel crée en nous des tendances *non naturelles* par une désorganisation positive des éléments propres de notre nature, mais en ce sens seulement qu'il est la privation de cette réalité surnaturelle qui empêchait le conflit d'éclater. Ils vont même plus loin et en ceci ils dépassent justement l'auteur en hardiesse, en profondeur et en vérité. S'ils constatent la grande importance dans la vie morale de l'homme du conflit de ses affections avec les règles supérieures de sa conscience, ils ne le regardent pas cependant comme l'occasion nécessaire du péché : ils admettent que le péché peut exister sans lui. Il le faut bien, puisqu'ils croient à la chute des anges et d'Adam en l'absence de toute espèce de conflit. Comment dans cette hypothèse expliquent-ils la genèse du péché? Je ne pense pas que dans cette question une explication adéquate et parfaitement claire soit possible à l'intelligence humaine, mais ils essayent de l'expliquer par la liberté de la volonté et la nécessaire limitation de toute nature

créée. La limitation de la nature rend impossible l'appréhension universelle en un seul acte de tout l'être et de toute la vérité, de sorte qu'on peut passer d'une connaissance à l'autre et considérer l'une sans considérer l'autre. La volonté, en vertu même de sa liberté, se sert de cette séparabilité des connaissances, qui résulte de leur pluralité, pour appliquer l'intelligence à la considération d'un bien particulier en désaccord avec l'ordre général, en la détournant de toute autre considération capable d'en contrebalancer l'influence exclusive : l'intelligence, ainsi rétrécie dans son champ visuel, subit la fascination de ce bien particulier et, par un jugement pratique, déclare qu'il est ce qu'il y a d'actuellement préférable. La volonté, habituée par sa nature même à suivre l'intelligence, se conforme à ce jugement pratique, qu'elle a du reste contribué à former, et prononce son *fiat*, qui dans ce cas constitue un péché.

L'auteur, comme on le voit, n'a pas bien exactement compris la question du péché originel et il l'a assez maladroitement confondue avec la question de l'origine du mal, ce qu'il aurait facilement évité avec une connaissance plus étendue et plus approfondie de l'enseignement théologique des diverses Églises chrétiennes. En somme, la seule difficulté vraiment sérieuse qu'il soulève, je veux dire la seule difficulté qui atteigne vraiment la doctrine du péché originel, c'est la suivante : La doctrine du péché originel suppose évidemment que le premier homme était doué d'une haute perfection morale. Or, M. Tennant prétend que l'homme a dû commencer par l'*amoralité* et que sa conscience morale n'a germé et ne s'est développée que fort lentement sous l'influence de la vie sociale. Si cette proposition était vraiment démontrée, c'en serait fait évidemment de la croyance traditionnelle au péché originel. Mais l'est-elle ? L'auteur l'affirme. Ce n'est pas évidemment ici le lieu de lui prouver le contraire. Je me contenterai de faire observer que beaucoup de gens compétents le nient. Or, il me semble qu'une proposition sérieusement controversée entre personnes compétentes n'est pas précisément une proposition certainement démontrée. C'est tout au plus une hypothèse. Mais comment prétendre démontrer une thèse par une hypothèse ? Jusqu'ici on avait coutume de se servir de propositions déjà certainement démontrées pour établir la vérité d'autres propositions ; que peut-on gagner à suivre une autre méthode, en cherchant à démontrer l'inconnu par l'incertain ? Et je fais encore la partie belle à M. Tennant, car beaucoup n'admettraient même pas que son affirmation repose sur des fondements assez sérieux pour en faire une hypothèse.

Dans la même revue je veux encore signaler deux articles de

M. Angelo Crespi, intitulés : *Théorie de la conduite, théorie de la connaissance, théorie de la réalité*, où il traite une foule de questions intéressantes : l'impossibilité de séparer le problème de la conduite du problème de la connaissance, et réciproquement, la nécessité de coordonner et de subordonner le second au premier, et en général le point de vue scientifique et spéculatif, comme plus abstrait, au point de vue éthico-historique comme plus concret, les théories naturalistes de la conduite et leur insuffisance et leurs contradictions, les théories *perfectionnistes* et leurs postulats métaphysiques, la théorie *humaniste* de la connaissance et de la réalité, le problème du mal, le problème du devenir dans le temps, la finalité cosmique et la théorie aristotélicienne de l'énergie, etc... Mais comme ces articles m'ont paru mériter une étude attentive, pour ne pas allonger indéfiniment ce déjà trop long compte rendu, je me propose d'y revenir plus tard, si ma première impression se confirme.

Dans le *Cœnobium*, M. Giuseppe Rensi montre que la doctrine de la supériorité de la contemplation sur le travail, de la vie de l'esprit sur les réalités extérieures, est la base la plus solide des revendications socialistes. Je suis heureux de m'unir à cette protestation de l'esprit contre le grossier matérialisme de notre époque. Le socialisme a eu le tort impardonnable de s'en faire le porte-étendard. Il n'y a rien d'aussi propre à dégoûter les nobles esprits de ses doctrines que la bassesse répugnante des aspirations d'un très grand nombre de ses partisans. Ils paraissent n'avoir d'autre idéal que la fameuse boutade de Rabelais : Tout pour la tripe. Comment voulez-vous qu'on s'intéresse à de pareilles revendications ? La querelle du capital et du salariat n'est plus alors que la rivalité des Andouilles et de Quaresmeprenant, qu'on peut lire dans maître François Rabelais.

M. Rensi s'élève d'abord fort justement contre les dithyrambes inconditionnels qu'un trop grand nombre de gens se plaisent à chanter en l'honneur du travail. — Il s'agit ici du travail destiné à produire du bien de l'ordre économique. — A les entendre, il semble que l'homme n'a été fait que pour s'anémier dans une usine ou sécher sur un rond de cuir. Non, vraiment, le travail n'est pas la fin de l'homme ni l'acte le plus noble de sa vie. On peut s'ennoblir par la fin qu'on se propose — un père qui travaille pour élever honnêtement sa famille fait une œuvre grande et sainte — mais en soi il est une forme inférieure de l'activité humaine. La vraie noblesse de l'homme, sa fin sublime consiste dans la Communion de son esprit avec l'Esprit par la contemplation et l'amour. On dit : c'est une con-

ception chrétienne ; elle n'est propre qu'à dessécher la sève vigoureuse de l'activité humaine. L'auteur n'a pas de peine à démontrer que c'est avant tout une vérité humaine, jaillie spontanément des entrailles mêmes de l'humanité, une condensation et une conclusion de la sagesse de tous les pays et de tous les temps. Si telle est la fin de l'homme, la société idéale sera celle qui lui permettra le maximum de contemplation dans le minimum de travail. Que si, au contraire, on divinise le travail, on le considère comme une fin, il ne faut pas parler de le diminuer, mais de l'augmenter. L'Église, qui est le confluent de toutes les sagesses, divine et humaine, a bien compris cette profonde et universelle vérité. Voilà pourquoi elle veut qu'il y ait un jour de repos complet par semaine, voilà pourquoi, dans des temps où sa voix était plus écoutée, elle multiplia les fêtes religieuses, pour rappeler au peuple qu'il est fait pour la contemplation de la vérité divine et pour lui permettre de s'y livrer. Mais nos graves économistes y ont mis ordre, il paraît que l'homme est fait pour fabriquer des engrais chimiques. Comme le fait remarquer M. Rensi, le socialisme construira sur l'esprit, où il ne fera rien de solide, parce que l'esprit seul demeure.

H. TROUCHE.

L'ENSEIGNEMENT PHILOSOPHIQUE

SYNTHÈSE ABRÉGÉE DU MODERNISME PHILOSOPHIQUE [1]

Après l'apparition retentissante et la condamnation de l'erreur moderniste, nous devions répondre à un besoin nouveau, celui de prémunir nos jeunes étudiants contre les séductions d'une nouveauté troublante et bien dangereuse, au moins pour ceux qui ignorent ses défauts essentiels, et ne soupçonnent même pas la base fragile d'une construction si élégante et si hardie.

(1) Préface de la treizième édition de notre *Manuel de philosophie scolastique*, qui paraîtra prochainement chez Berche et Tralin, 69, rue de Rennes, Paris.

Mettre à nu les vices cachés de ses postulats avoués ou sous-entendus, démasquer la sophistique de ses arguments captieux, démêler dans la trame infiniment subtile et compliquée de ses théories le vrai et le faux, — et par-dessus tout opposer à ses erreurs l'explication calme et sereine de la vérité intégrale : — tels ont été notre préoccupation constante et notre labeur dans la révision de cette édition nouvelle.

A ceux qui chercheraient tout d'abord une définition de l'erreur moderniste, nous proposerions celle-ci. Elle est, — malgré des apparences contraires, car elle affecte de conserver toutes nos antiques formules après en avoir changé le sens, — elle est la négation plus ou moins déguisée du surnaturel chrétien. C'est la vieille erreur du naturalisme qui renaît de ses cendres, mais sous une forme nouvelle. Elle s'est aujourd'hui rajeunie en se greffant sur la tige de la philosophie « nouvelle », dont elle emprunte ainsi la séduction et la vogue passagère. Et c'est uniquement par ce côté que cette erreur théologique rentre dans le domaine de la philosophie.

Sans doute, les modernistes ont essayé parfois de dissimuler les préoccupations philosophiques de leur exégèse. Ils s'en défendent hautement dans cette très irrévérencieuse *Risposta* à l'Encyclique *Pascendi* de S. S. Pie X, où ils affectent de ne parler qu'au nom de la science pure. Mais, à la suite du Cardinal Mercier, nous nous inscrivons en faux contre cette allégation. Leur *apriorisme,* — conscient ou inconscient, peu importe, — éclate et saute aux yeux de tout esprit sincère. Son Éminence en a donné des exemples typiques et cité des aveux, dont nous aurions pu allonger la liste (1).

C'est leur philosophie qui anime et soutient toutes leurs hypothèses, en sorte qu'en extraire la philosophie ce serait aussitôt dégonfler leur brillant aérostat et le faire choir à terre. Ou bien, nouvelle épreuve : qu'ils changent leur philosophie, et leur système ne tiendra plus debout. L'expérience en serait facile et convaincante.

D'ailleurs, la philosophie « nouvelle », qui est un *évolutionisme monistique* radical, se prêtait à merveille à la justification apparente de ce besoin de changement et de transformation universelle qui agite et passionne nos ambitieux réformateurs. Aussi l'Encyclique a-t-elle justement mis le doigt sur la plaie en signalant cette évolution radicale comme le *point capital* du système moderniste.

Il ne s'agit pas, bien entendu, pour eux, de l'hypothèse très ortho

(1) Cardinal Mercier : *Discours du 8 décembre 1907 à l'Université de Louvain.*

doxe d'une certaine évolution des premiers types vivants. Ce n'est plus là qu'un jeu d'enfants, en face de l'hypothèse autrement grandiose et subtile du *devenir universel*, qui est à la base de la philosophie « nouvelle », ou plutôt « renouvelée », de Hegel et du vieil Héraclite. *L'être n'est pas ; tout est devenir!* Tout s'écoule et rien ne demeure, πάντα ῥεῖ καὶ οὐδὲν μένει, comme le répétait déjà le sophiste grec, en ajoutant l'exemple célèbre : On ne se baigne pas deux fois dans le même fleuve, ni même une seule fois, puisque rien ne persiste dans ce perpétuel devenir, et que tout change à la fois dans le fleuve et dans le baigneur (1).

C'est cette fantasmagorie déconcertante de phénomènes sans substance, d'actions sans agent, d'ombres sans réalité, qui disparaissent en apparaissant et s'évanouissent en renaissant dans un recommencement perpétuel, — si l'on peut toutefois qualifier de « perpétuel » un spectacle qui se répète sans que rien y puisse jamais durer identique à lui-même ; — c'est cette conception, aux antipodes du sens commun et du témoignage intime de la conscience, dont la philosophie « nouvelle » fait le point de départ et le pivot de sa nouvelle métaphysique.

De ce principe fondamental, il sera aisé de déduire les nouveaux dogmes. Si l'être n'est pas, on ne peut plus le dire à aucun moment identique à lui-même, et le principe d'identité est ruiné. Avec le principe d'identité croule principe de contradiction, « loi du discours, disent-ils, et non du réel ». Telle est bien la première conclusion de la philosophie « nouvelle ». D'après elle, le *devenir pur* a pour essence d'être constamment non identique à lui-même, d'être une contradiction vivante. Sans doute, le contradictoire reste impensable, vu la constitution présente de notre esprit, mais il n'est plus impossible ; au contraire, il est à la racine même des choses, et les contradictoires logiques s'identifient et fusionnent à merveille, comme ils le répètent, dans le « Supra-logique » !

De cette fusion des choses les plus opposées, telles que le *oui* et le *non*, l'homme et le non-homme, vous voyez déjà sortir et poindre à l'horizon le monisme : *tout est un ;* et la distinction du moi et du non-moi, du père et du fils, n'est plus qu'une illusion, qu'ils appellent avec dédain notre « postulat du morcelage ». En conséquence, plus de mouvement mutuel, car pour agir l'un sur l'autre il faut être deux ou avoir au moins deux parties distinctes, agent et patient ; donc plus de causalité, et partant plus de principe de causalité. A plus

(1) « L'existence est mouvement », *Réplique des modernistes*, p. 10.

forte raison, plus de finalité, plus de produit marqué du sceau de la contingence. Nos modernistes eux-mêmes en font l'aveu dans leur *Risposta*, où ils se targuent de ne vouloir plus fléchir le genou devant « ces *idola tribus* qui sont les conceptions aristotéliciennes (et du simple bon sens) de mouvement, de causalité, de contingence et de fin (1) ».

La raison est ainsi condamnée en bloc; elle n'est plus qu'un écho qui traduit à sa manière et symboliquement les besoins des facultés instinctives. Et cette abdication de la raison, ils la proclament audacieusement : « La raison abstraite n'existe pas pour nous, disent-ils, elle existe seulement en fonction d'autres facultés instinctives dont elle signale les exigences et les résultats (2). »

Toutefois, que valent ces nouveaux dogmes dont ils sont si fiers, comme d'une grande découverte? Hélas! bien peu de chose, même à leurs propres yeux, puisqu'en niant la notion statique de l'être, ils ont aussi nié la notion statique de la vérité. Si l'être n'est pas, la vérité n'est pas davantage. Elle est en train de se faire et de disparaître en se faisant, puisqu'elle est le devenir et le changement perpétuel. Si bien que nous pouvons prédire avec assurance, d'après les principes mêmes des modernistes, que le modernisme est destiné à disparaître rapidement, et qu'il sera bientôt chose vieillie et desuète, reléguée au musée des antiques. Conclusion qui serait bien de nature à refroidir leur naïve admiration pour leur découverte, et à tempérer leur confiance en sa valeur !

Tel est, en quelques mots, le résumé de la nouvelle métaphysique. Elle est, comme on le voit, un *Monisme évolutioniste* fondé sur la négation radicale de toutes les premières notions du sens commun : l'être et la vérité, la substance, le mouvement, la causalité, la contingence, la finalité, — et sur la négation des premiers principes d'identité, de contradiction, de causalité, etc., — en même temps que sur la négation du sens commun lui-même, auquel les novateurs enlèvent toute sa valeur intellectuelle pour ne lui conserver que la valeur d'une recette commode pour l'action, ou, comme ils disent éléagmment, « d'une organisation utilitaire en vue de la vie pratique ». Comme si le principe $2 + 2 = 4$ pouvait avoir une « valeur pratique » pour régler avec mon créancier, sans aucune « valeur théorique », alors que toute son utilité vient de sa vérité !

(1) *Réplique*, p. 124.
(2) *Ibid.*, p. 127.

Telle est donc leur nouvelle métaphysique. Il reste, pour en achever la synthèse, à en montrer l'origine ou la cause. Or, elle est née d'un vice radical de méthode que l'Encyclique déclare être *à sa base*, et dénonce sous le nom d'Agnosticisme ou de Subjectivisme idéaliste (1). Cela paraît peu vraisemblable, à première vue, et l'Encyclique elle-même s'en étonne à bon droit : « Comment de l'agnosticisme, qui n'est après tout qu'ignorance, les modernistes passent-ils à l'athéisme », ou au monisme évolutioniste? De ce qu'ils ignorent le supra-sensible, « par quel artifice de raisonnement » en viennent-ils à nous l'expliquer et à fonder une métaphysique? — « Le comprenne qui pourra. »

Il est clair, en effet, que ce « passage » n'est pas logique, et pourtant il est fatal. L'esprit humain, comme la nature physique, a « horreur du vide », et dès qu'on le prive d'une saine métaphysique, il se remplit aussitôt d'une métaphysique malsaine. Comme l'histoire en fait foi, l'agnosticisme pur et simple ne saurait être vécu, et l'esprit qui en est devenu prisonnier cherche toujours quelque issue, logique ou illogique, pour s'évader (2).

Or, la méthode agnostique part de ce premier principe que les sens sont le seul critère, que le supra-sensible est inconnaissable, et partant qu'il faut se défier de l'intelligence qui a la prétention de l'atteindre. Aussi tous les modernistes se déclarent-ils tout d'abord *néo-positivistes* ou *antiintellectualistes*, et s'inclinent docilement devant la critique kantienne de la raison pure (3).

Orienté par ce premier critère, le néo-positiviste s'arrête donc, comme Aristote le reprochait déjà à Héraclite, aux phénomènes de la connaissance sensible ; or, comme ceux-ci sont mobiles et perpétuellement changeants, il en tire son premier principe métaphysique : *l'être n'est pas ; tout est devenir.* Et ce principe, — en même temps qu'il confirme la défiance des modernistes contre l'intelligence, dont l'idée est statique et partant « mensongère », disent-ils, puisqu'elle prétend nous représenter le nécessaire et l'immuable, — devient le levier destructif, comme nous l'avons vu, de toute la vieille métaphysique du bon sens.

Mais après avoir tout détruit, le moderniste va chercher à réédifier

(1) « La religion chrétienne est susceptible de revêtir les formes qui naissent des postulats idéalistes. » *Réplique*, p. 11.

(2) « Notre apologie a été un effort pour *sortir* de l'agnosticisme et le dépasser. » *Réplique*, p. 113. — Il eût été plus sage de ne pas y *entrer*.

(3) « Nous acceptons la critique de la raison pure que Kant et Spencer ont faite. » *Réplique*, p. 117.

et voici comment. L'agnosticisme se double d'un second principe, celui de *l'immanence*. Les sens n'atteignant que leurs propres sensations, et jamais aucun objet réel (1), le sujet est donc renfermé en lui-même, sans en pouvoir sortir, et c'est en lui-même qu'il doit chercher et trouver toutes les connaissances dont il a besoin. C'est la méthode immanentiste, qui méprise et compte pour rien toutes les données venues du dehors sans avoir été postulées par le dedans, et qui prétend, — par nos seules forces immanentes, à l'aide d'une prétendue intuition esthétique ou mystique, impossible à définir, — nous élever au suprasensible et même jusqu'à l'Être suprême. Ne pouvant plus s'élever à Dieu par la voie du raisonnement, dont il a soigneusement fermé toutes les issues, le moderniste cherchera à découvrir au dedans de lui-même sa divine présence par quelque expérience « vécue ».

Notez bien, en effet, qu'il ne s'agit pas de découvrir en nous un simple sentiment, tel qu'un besoin du divin, car un sentiment ne prouve rien sans un raisonnement. C'est donc une véritable « intuition mystique » produisant un « contact » avec Dieu qu'on nous propose de découvrir au plus intime de nous-mêmes (2). Et c'est sur ces illusions décevantes d'une intuition normale de Dieu et d'un contact naturel de son Être que le moderniste prétend sérieusement élever ou relever de ses ruines la Théodicée !

Ce n'est pas tout encore, et le moderniste immanentiste se voit réduit à faire sortir de sa conscience ou de sa « subconscience », jusqu'à la révélation surnaturelle elle-même. D'après lui, elle ne serait qu'un épanouissement ou une évolution naturelle de notre besoin du divin ou de notre commerce avec lui. « De là, nous dit l'Encyclique, l'équivalence entre la conscience et la révélation. De là, enfin, la loi qui érige la conscience religieuse en règle universelle... à laquelle tout doit s'assujettir, jusqu'à l'autorité suprême, dans sa triple manifestation doctrinale, cultuelle, disciplinaire. »

On entrevoit désormais les conséquences théologiques d'une telle méthode combinée avec une telle métaphysique. Ce n'est plus seulement la fameuse question : Qu'est-ce qu'un dogme ? qu'il faudrait poser, mais plutôt celle-ci : Y a-t-il un dogme, ou peut-il désormais y en avoir ? — Il est clair que non. Puisqu'il n'y a plus aucun dogme de simple bon sens, comment y en aurait-il de révélé ? Et puisqu'il n'y a plus de vérité naturelle, nécessaire et stable, comment y en aurait-il de surnaturelle ?

(1) « Tout est subjectif et symbolique dans le champ de la connaissance. » *Réplique*, 134.

(2) *Réplique*, pp. 114, 116, 121.

Que s'il y en avait, elle ne pourrait échapper à la loi de cette évolution universelle, du *devenir pur*, où tout change incessamment et où rien ne peut rester. D'ailleurs l'élément intellectuel de la foi, comme celui du bon sens, nous l'avons dit, aurait disparu. La croyance ne serait plus qu'une collection de recettes pratiques : *agis comme si...* tel dogme était vrai. Mais comment agir ainsi, après avoir admis qu'il ne peut être connu?... L'action suit la pensée, se règle sur la pensée, et ne peut la contredire : ruiner la pensée, c'est ruiner l'action !

On entrevoit pareillement les autres conséquences de l'Immanence combinée avec l'Évolution la plus radicale, — soit en histoire religieuse, où les nouveaux postulats de la *transfiguration* et de la *déformation* continue du réel achèveront de tout détruire ; — soit en critique, en théologie, en apologétique, et jusqu'en droit canon, où la discipline ecclésiastique sera facilement énervée par une évolution sans frein. L'Encyclique a fort bien décrit toutes ces conséquences d'un autre ordre : il suffit au philosophe de ne pas les ignorer.

Restant sur le terrain de la philosophie, et récapitulant les innombrables erreurs rationnelles que synthétise le modernisme, nous pouvons désormais conclure, avec assurance et sans la moindre exagération, que le modernisme est vraiment le rendez-vous des pires erreurs contre la raison et le sens commun, — comme au point de vue théologique il a été justement défini par l'Encyclique « le rendez-vous de toutes les hérésies ». C'est donc la raison humaine que Pie X a défendue contre ses propres défaillances, non moins que la foi chrétienne qu'il a vengée.

Et de même que toutes ces hérésies, quoiqu'en apparence « éparses et sans lien », forment en réalité un corps de doctrine parfaitement organisé ; — ainsi, nous avons essayé de le montrer, il y a un lien qui unit ces erreurs philosophiques disséminées çà et là dans une multitude d'ouvrages, et en forme un système parfaitement cohérent, malgré son extrême complexité.

C'est ce lien que nous avions à cœur d'indiquer à nos lecteurs ; nous désirions vivement leur donner cette *synthèse abrégée du modernisme philosophique*, comme un fil conducteur, à travers cette multitude d'erreurs partielles qu'il rencontrera citées dans tout le cours de nos traités, et qu'il nous était impossible de grouper dans un seul chapitre, puisqu'elles s'étendent et se ramifient dans la philosophie tout entière. Ce sera le fil d'Ariane que le lecteur ne devra jamais

perdre de vue en parcourant tous les détours de ce labyrinthe obscur et compliqué du modernisme (1).

A. FARGES.

CHRONIQUE

France. — Nécrologie. — M. Albert Gaudry est mort le 27 novembre, à l'âge de quatre-vingt-un ans. Il passait pour l'un des fondateurs de la paléontologie moderne, et fut l'un des premiers champions du transformisme en France. Ses *Enchaînements du monde animal*, dont le premier volume parut en 1878, et son *Essai de paléontologie philosophique*, de 1896, contiennent plus que la description des résultats de ses fouilles; ce sont proprement des œuvres philosophiques.

— Au dernier moment, nous apprenons avec un vif regret la mort prématurée de notre collaborateur le R. P. Paul-Joseph Cuche, de l'Ordre des Frères Mineurs, décédé à Menin (Belgique) à l'âge de 48 ans.

Agrégation de philosophie. — Sur la liste des textes à expliquer par les candidats à l'agrégation de philosophie en 1909, figure le *Sophiste*. Notre collaborateur M. C. Huit s'est occupé tout particulièrement de ce dialogue, dont il conteste d'ailleurs l'origine platonicienne, de même que celle du *Parménide*. On trouvera l'exposé de ses vues soit dans le mémoire qu'il a lu en 1879 à l'Académie des Sciences morales et qui a été inséré dans les *Comptes rendus* de cette Académie (novembre-décembre 1879, janvier-février 1880) ; soit dans le second volume (p. 277-302) de son grand ouvrage, la vie et l'œuvre de Platon (Paris, Thorin, 1893), soit enfin dans deux articles publiés ici même : *Un épisode du Sophiste : la κοινωνία τῶν γενῶν* (*Revue de Philosophie*, mars 1904). *Aristote a-t-il connu le Sophiste ?* (août 1904).

Soutenance de thèses. — Notre collaborateur M. l'abbé Dehove, maître de conférences à l'Institut Catholique de Lille, a soutenu ses thèses pour le doctorat ès lettres, le 7 décembre, devant la Faculté des Lettres de Clermond-Ferrand. La thèse principale était un *Essai*

(1) Notre volume sur la *Critique du Modernisme philosophique* est sous presse et paraîtra en février chez Berche et Tralin.

critique sur le réalisme thomiste comparé à l'idéalisme kantien ; la thèse latine répondait à la question : *Quels ont été à la fin du XIIe siècle, avant l'introduction de la philosophie arabe, les prédécesseurs principaux du réalisme modéré ?*

M. l'abbé Dehove, après une brillante épreuve, a été proclamé docteur ès lettres, avec la mention honorable.

Laboratoire de psychologie expérimentale. — M. Piéron, maître de conférences à l'École pratique des Hautes-Études, commencera le 17 décembre une série de cours sur *Le problème de l'Évolution de la mémoire* (jeudi, 5 heures et demie, 18, rue de l'Estrapade).

Laboratoire de psychologie pathologique. — M. le Dr A. Marie, directeur du Laboratoire de psychologie pathologique à l'École pratique des Hautes-Études, commencera le 15 décembre à l'Asile de Villejuif son cours sur les *Méthodes d'examen et de diagnostic dans les maladies nerveuses et mentales.*

M. Raymond Meunier, préparateur, est chargé des travaux pratiques de psychologie expérimentale et physiologique.

Conférences. — Voici le programme de la Conférence Saint-Thomas (Réunion des étudiants, 104, rue de Vaugirard, Paris) pour l'année 1908-1909 :

4 décembre : *La Création,* par M. l'abbé Sertillanges.

18 décembre : *L'évolution cosmique,* par M. l'abbé Bulliot.

15 janvier : *L'origine de la vie.* État actuel de la question de la génération spontanée. par M. Briot, professeur de physiologie à l'Institut Catholique de Paris.

29 janvier : *L'origine de la vie* (suite), par M. Briot.

12 février : *L'origine de la conscience,* par M. George Fonsegrive.

26 février : *L'âme et le cerveau,* par M. l'abbé Peillaube.

12 mars : *L'origine des idées,* par M. l'abbé Peillaube.

26 mars : *L'origine des droits et des devoirs,* par M. Raymond Saleilles, professeur à la Faculté de Droit de Paris.

Une série de conférences organisée par la section de psychologie artistique de l'Institut général psychologique aura lieu à Paris, 49, rue des Saints-Pères, pendant l'hiver 1908-1909, sous la présidence de M. Henry Roujon, secrétaire perpétuel de l'Académie des Beaux-Arts.

Allemagne. — Université d'Iéna. — Le professeur Ernest Hæckel fera sa dernière leçon publique le 12 février 1909, à l'occasion du centenaire de la naissance de Darwin, puis prendra sa retraite pour se livrer à des travaux personnels et achever l'installation de son musée.

Angleterre et Irlande. — Centenaire. — L'Université de Cambridge célébrera en juin 1909 le centenaire de la naissance de Darwin.

Décès. — M. Edward Caird, maître de Balliol College à Oxford, est mort le 1er novembre à l'âge de soixante-treize ans.

Congrès. — Le Congrès d'Anthropologie se tiendra à Dublin en 1910, au lieu de 1909.

Belgique. — Université de Louvain. — L'Université catholique de Louvain célébrera solennellement le soixante-quinzième anniversaire de sa restauration les 9, 10 et 11 mai 1909. Le comité d'organisation, présidé par le Duc d'Arenberg, publiera prochainement le programme des fêtes.

Brésil. — Facultés de philosophie. — Une Faculté libre de Philosophie vient d'être fondée à Saò Paulo par M. Sentroul, de Louvain. On annonce que Bahia aura bientôt la sienne.

Espagne. — Barcelone. — Estudis universitaris Catalans. — La renaissance catalane se montre féconde dans tous les domaines de l'activité humaine. Elle a fondé, à côté de l'Université officielle, les *Études universitaires catalanes*, qui se préparent de plus en plus à être un foyer scientifique. Leur cadre vient de s'agrandir. Aux enseignements de l'Histoire et de la Littérature (professeurs : MM. Nadal, Rubió y Llúch, Messó y Torrents), du Droit et de l'Économie sociale (professeurs : MM. Borrell et Ovaells), de la Pédagogie (professeur : M. Bardina), de Biologie (professeur : M. Font y Sagué), d'Analyse chimique (professeur : M. Novellas) et de l'Histoire de l'art (professeurs : MM. Puig y Cadafalch, Pijoan, Carbonell et Casellas), on a ajouté un *Cours de Philosophie,* qui sera professé par M. Eugeni d'Ors. M. d'Ors est un jeune plein d'avenir ; sa communication au Congrès international de philosophie à Heidelberg a été très remarquée. Il s'adonne plus spécialement à la logique et à la méthodologie scientifique. Ses premières conférences, qui auront lieu en février, seront consacrées à la « Logique du succès et de l'insuccès scientifiques chez Pasteur et Bernard Palissy ». Enfin, un nouveau professeur, M. Francesch Cambó, vient d'être chargé d'un cours dans l'enseignement juridique des *Estudis*.

Nous ne pouvons parler de Barcelone sans signaler le très remarquable enseignement que donne M. Turró à son laboratoire.

États-Unis. — Conférences. — Le professeur William James répétera à l'Université Harvard les huit conférences qu'il fit à Oxford, au printemps dernier, sur « l'état présent de la philosophie » : il y enseigne une conception pluraliste du monde.

Suède. — Prix. — Le prix Nobel est attribué cette année :

En chimie, au professeur E. Rutherford, de Manchester, pour ses travaux sur la radio-activité et l'ionisation des gaz ;

En physique, au professeur Gabriel Lippmann, de Paris, pour son invention de la photographie en couleurs ;

En médecine, aux professeurs Metschnikoff et Paul Ehrlich, de Francfort-sur-le-Mein ;

Le prix de la paix est attribué à M. Bajer pour le Danemark, et à M. K.-Y. Arnoldson, pour la Suède ;

Le prix de littérature, au professeur Rudolf Eucken, d'Iéna.

Le professeur R. Eucken est l'un des philosophes les plus appréciés de l'Allemagne contemporaine. Il s'est constitué le défenseur de l'idéalisme contre l'invasion du positivisme et du matérialisme. Il est l'auteur de *la Philosophie de saint Thomas d'Aquin et la civilisation moderne ; la Conception de la vie chez les grands penseurs ; L'Unité de la vie spirituelle ; Ébauche d'une nouvelle conception de la vie ; le sens et le prix de la vie pour les hommes du temps présent ; la Part de vérité contenue dans la religion ; Contribution à l'histoire de la philosophie moderne ; Histoire de la terminologie philosophique ; Introduction à une philosophie de la vie spirituelle.*

LIVRES DÉPOSÉS AU BUREAU DE LA REVUE

F. ENRIQUES. — *Les Problèmes de la science et de la logique*, traduit de l'italien par M. Dubois. Un vol. in-8° de la *Bibliothèque de Philosophie contemporaine*. Paris, Alcan.

Charlton BASTIAN. — *L'Évolution de la vie*, traduit de l'anglais par H. de Varigny. Un vol. in-8° de la *Bibliothèque scientifique internationale*. Paris, Alcan.

Bertrando SPAVENTA. — *La Filosofia italiana nelle sue relazioni con la Filosofia europea*. Un vol. in-12 de XXII-317 pages. Bari, Laterza.

Marius-Ary LEBLOND. — *L'Idéal du XIXe siècle*. Un vol. in-8°, X-328 pages, *Bibliothèque de Philosophie contemporaine*. Paris, Alcan.

Dr Ch. FIESSINGER. — *Erreurs sociales et maladies morales*. Un vol. in-16 de 370 pages. Paris, Perrin.

Le Gérant : L. GARNIER.

La Chapelle-Montligeon (Orne). — Imp. de Montligeon. — 12-08.

LA PSYCHOLOGIE

DU

JEÛNE MYSTIQUE

LA MENTALITÉ DU SAINT

La biologie prend pour type et pour point de départ de ses investigations l'être vivant développé et adulte ; et c'est seulement après l'avoir étudié qu'elle recherche, dans l'embryon, les diverses parties de l'organisme et comme la première ébauche de la nature. La même méthode convient à la Mystique.

L'homme qui est l'expression la plus parfaite et la plus vraie de la vie mystique, c'est l'homme solennellement béatifié ou canonisé par l'Église ; c'est en un mot le Saint. Il faut donc en Mystique prendre pour point de départ et pour type le Saint, et non pas un chrétien ni une famille chrétienne, quand bien même leur renom dans l'histoire serait aussi grand que celui de Mme Guyon, de Pascal ou des religieuses de Port-Royal.

La mentalité du mystique chrétien n'offre pas à considérer seulement de pieux sentiments et des extases ; elle présente encore des idées, un idéal dont David proclamait déjà, dans ses Psaumes, l'importance primordiale, disant : « C'est l'affaiblissement de la vérité qui amène au milieu des hommes la disparition des Saints (1). »

Laisser dans l'ombre cette vérité, réduire le fait mystique à un pur sentimentalisme, c'est le mutiler et n'en donner qu'une inexacte et incomplète description. Le sentiment religieux qui

(1) *Ps.* XI, 2.

anime le Saint ne jaillit pas spontanément et sans jugement préalable des profondeurs de son être : il n'est pas à la base de sa conduite ; il n'est pas le germe de toute sa religion. *Fiunt, non nascuntur Christiani,* remarque saint Jérôme (1).

Il faut de toute nécessité mettre au point de départ des choses ou l'être ou le non-être, le néant. Ce sont là les deux seules voies du savoir, les deux seuls procédés de recherche, les deux grands systèmes philosophiques auxquels, en dernière analyse, se ramènent tous les autres. Pour le Saint, l'*être prime le non-être* (2) ; et c'est à ce point de vue qu'on doit se placer pour comprendre et décrire avec exactitude la psychologie du vrai mystique, l'enchaînement logique de ses pensées, de ses sentiments et de ses actes.

En choisissant cette manière de concevoir les choses, en mettant à leur point de départ l'être et non pas le néant, le Saint use d'un droit qu'on ne peut rationnellement lui contester. Son principe : *l'être prime le non-être,* est parfaitement conforme aux données de l'observation et de la science. Car l'hypothèse de la primauté du non-être, l'hypothèse d'un phénomène entièrement nouveau sorti du néant et ne dépendant en aucune manière de quelque chose d'antérieurement existant, ne se vérifie nulle part ni par l'observation ni par l'expérience.

Et l'être qui prime le non-être, ce n'est pas une simple et pure abstraction de l'esprit : c'est un être vivant, personnel, infiniment bon ; en un mot, c'est Dieu. « Dieu, dit la Bienheureuse Angèle de Foligno, est Celui qui est l'être et la source de l'être (3). » De même pour saint Alphonse de Liguori, « Dieu est Celui qui existe et ne peut pas ne pas exister, parce qu'il tient l'être de lui-même et qu'il le possède, non par sa propre volonté, mais par une nécessité de sa nature (4). » Telle est aussi la pensée de saint Thomas d'Aquin (5).

(1) Saint Jérome : *Epist. CVII*, n° 1. *Opera*, Migne, t. I, col. 868.

(2) Pour une étude plus complète du principe du Saint et de ses conséquences logiques et pratiques, cf. Th. de Regnon : *Métaphysique des Causes, d'après saint Thomas*, Paris, Retaux ; — Tissot : *La Vie intérieure*, Paris, Beauchesne.

(3) Bienheureuse Angèle de Foligno : *Livre des Visions et instructions*, trad. E. Hello, Paris, Poussielgue, deuxième édition, p. 368.

(4) Saint Alphonse de Liguori : *Vérité de la Foi, Œuvres dogmatiques*, Paris, Casterman, t. I, p. 25.

(5) « Solus Deus est ens per essentiam suam, quia ejus essentia est suum esse, omnis autem creatura est ens participative, non quod sua essentia sit ejus esse

« Toute la doctrine des mœurs, observait déjà Cicéron, est renfermée dans la définition du souverain bien ; ceux qui ne s'entendent pas sur le principe ne peuvent s'entendre sur aucune conséquence (1). » Il importe donc de savoir que, pour le Saint, Dieu n'est pas seulement le créateur, mais encore le souverain bien de l'homme. Il est, suivant l'expression de la bienheureuse Angèle de Foligno, « la souveraine beauté contenant le souverain bien (2) ». — « De lui, d'après saint Denys l'Aréopagite, procèdent l'être et le bien-être (3). » *Beatitudo æterna*, dit aussi saint Bonaventure, *consistit in habendo summum bonum, et hoc est Deus* (4).

Aimer Dieu, et savoir que Dieu l'aime, voilà le bonheur de l'homme sur la terre ; voir Dieu face à face et le posséder sans crainte de le perdre jamais, voilà son bonheur dans le ciel. « Je crois, dit à Dieu saint Alphonse de Liguori, je crois que, en cette vie et en l'autre, il n'y a point de bonheur plus grand que de vous aimer et de faire votre volonté (5). »

« C'est dans l'étude de Jésus en croix que tous les saints ont appris la science de l'amour de Dieu (6). » — « La vie de Jésus est le type offert à qui veut le salut ; or, sa vie fut une amère pénitence... Il allait à pied à travers les campagnes, les villes, supportant la faim, la soif, la pluie, la chaleur, la froidure, la sueur, la fatigue, toutes les misères, et enfin la mort... Et, conclut la bienheureuse Angèle de Foligno, parce que l'amour veut ressembler et plaire, celui qui aime l'Homme-Dieu, Jésus-

Et ideo Augustinus dicit : Virtus Dei ab eis quæ creata sunt regendis si cessaret aliquando, simul et illorum cessaret species, omnisque natura concideret. » *Sum. theol.*, Ia, q. CIV, a. 1, Paris, LETHIELLEUX, t. I, p. 516.)

(1) CICÉRON : *Academic. prior.*, II, n° 43.

(2) Bienheureuse ANGÈLE DE FOLIGNO, *loc. cit.*, p. 59.

(3) Saint DENYS L'ARÉOPAGITE : *De la Hiérarchie céleste. Œuvres*, trad. DARBOY, Paris, éd. de la Bonne Presse, p. 54.

(4) Saint BONAVENTURE : *Breviloquium*, pars V, cap. I, *Opera*, Paris, VIVÈS, t. VII, p. 296. — « Quod naturaliter inserta est nobis veri bonique cupiditas, dicendum quod verum est generaliter : ut autem cognoscatur in speciali quod sit illud Bonum, et requiratur, hoc non est absque Dei dono. » (ID., *Sentent.*, l. II, dist. XXVIII, art. II, q. I, *Opera*, t. III, p. 295.)

(5) Saint ALPHONSE DE LIGUORI : *Pratique de l'amour envers Jésus-Christ*, c. XII, *Œuvres ascétiques*, Paris, CASTERMAN, t. VI, p. 465.

(6) ID., *Passion de Jésus-Christ*, introduction, *Œuvres ascétiques*, t. V, p. 11. — Saint Bonaventure dit aussi : « O passio mirabilis, quæ suum meditatorem alienat, et non solum reddit angelicum, sed divinum ! » (*Stimulum amoris*, p. I, c. I, *Opera*, t. XII, p. 633.)

Christ, veut lui ressembler et lui plaire, et s'assimiler sa vie (1). »

Le Saint ne regarde pas Jésus-Christ comme un simple objet de curieuses recherches ou d'agréables méditations ; il le reconnaît, avec saint Jean, comme la voie, la vérité et la vie (2) ; mais « vérité qui doit être méditée par une sérieuse contemplation, mais voie où il faut entrer par de pieuses pratiques (3) ». Parmi ces pieuses pratiques, il en est une — le jeûne — que le Saint place au premier rang (4) ; il pose en règle de conduite qu'il faut jeûner pour parvenir à la contemplation divine (5). En d'autres termes, la mort mystique est inséparable de l'amour parfait de Dieu. « Si, remarque saint Augustin, l'homme meurt quand son âme sort du corps, ne meurt-il pas aussi quand son âme sort du monde et choisit en dehors des créatures l'objet de tout son amour (6). »

Saint Bonaventure affirme aussi l'importance et la nécessité du jeûne, disant : *Per jejunium obtinetur perfectio sanctitatis* (7). — *Per jejunium obtinetur perfecta custodia sanctitatis* (8).

Mais que faut-il entendre par ce mot jeûne, *jejunium* ?

LE JEUNE CHRÉTIEN

Le jeûne peut être l'expression de multiples et différents états d'âme. Il s'observe dans toutes les religions, chez les chré-

(1) Bienheureuse Angèle de Foligno, *loc. cit.*, pp. 239 et 333.

(2) Joan., xiv, 6.

(3) Bossuet : *Panégyrique de sainte Catherine d'Alexandrie*, premier point, *Œuvres choisies*, Paris, éd. de la Bonne Presse, t. IV, p. 268.

(4) *Jejunium, pœnitentiæ initium* (Saint Basile le Grand : *De jejunio*, Hom. II, n° 7, *Opera*, éd. Migne, t. III, col. 195.)

(5) « Qui vero jejunii talis atque tribulationum ceterarum asperitatem se jugiter repulerit, mirabor, si non expers erit elevatæ contemplationis, et si non assidue per ima serpet eius animus, contentus communi modo cognitionis aliorum, sicut a communi ritu vivendi, vel ad tempus non semet abducit. » (Gerson, citation Benoit XIV : *De servorum Dei beatificatione*, l. III, c. xxviii, n° 19, Rome, 1748, t. III, p. 428.)

(6) « Ipsa dilectio est mors nostra sæculo et vita cum Deo. Si enim mors est quando de corpore anima exit, quomodo non est mors quando de mundo amor noster exit ? » (Saint Augustin : *In Joan. Evang.*, tract. LXV, n° 1. *Opera*, éd. Migne, t. III, col. 1808.)

(7) Saint Bonaventure : *Apolog. Pauperum*, Resp. II, c. ii, *Opera*, Paris, Vivès, t. XIV, p. 452.

(8) Id., *loc. cit.*, t. XIV, p. 454.

tiens, mais aussi chez les juifs, chez les mahométans, chez les bouddhistes, etc. Il importe donc tout d'abord de bien déterminer les caractères propres au jeûne chrétien.

Cette détermination est surtout nécessaire à notre époque où la plupart des auteurs, étudiant presque exclusivement les analogies qui existent entre les diverses religions, laissent trop souvent dans l'ombre leurs différences essentielles, et appliquent même aux religions non chrétiennes nombre de locutions empruntées à la langue liturgique de l'Église, qualifiant, par exemple, de « baptême » toute lustration ou ablution, et de « messe » une solennité religieuse quelconque (1). Beaucoup paraissent ignorer que la simple privation de nourriture ne suffit pas pour caractériser le jeûne, *jejunium*, au sens chrétien du mot.

« Par le jeûne, dit Bossuet, il faut entendre — outre la privation volontaire de nourriture — toutes les autres austérités par où l'on mortifie son corps », telles que veille, flagellation, cilice, etc. De plus, « il ne faut les faire que pour Dieu seul, et à ses yeux, sans aucune vue des hommes... n'être pas comme ceux qui, portant impatiemment les austérités, semblent s'en prendre à tous ceux à qui ils parlent, en les traitant durement et leur devenant fâcheux. L'austérité qu'on a pour soi-même doit rendre plus doux, plus traitable ; corriger, et non exciter la mauvaise humeur (2). » — « C'est, observe encore saint Jérôme, perdre sa qualité d'homme raisonnable que de préférer le jeûne à la charité, ou de se déranger l'esprit à force de veilles (3). »

En un mot, le jeûne chrétien est à la fois spirituel et corporel : l'union de ces deux éléments en constitue la caractéristique.

Le jeûne corporel proprement dit (4) consiste à réduire la quantité de nourriture et de boisson au minimum possible et

(1) F. Nicolay : *Histoire des Croyances*, Paris, Retaux, t. II, p. 20.

(2) Bossuet : *Méditations sur l'Évangile*, XXVIIIe jour, *Œuvres choisies*, éd. de la Bonne Presse, t. VIII, p. 49.

(3) Saint Jérome, cit. saint Thomas d'Aquin : *Sum. theol.*, IIª IIæ, q. cxlvii, art. I, ad 2, Paris, Letielleux, t. III, p. 643.

(4) « Jejunium dicitur proprie afflictio carnis secundum gustum ; communiter omnis carnis afflictio quæ consistit in vigiliis et flagellis et jejuniis proprie dictis ; communissime dicitur jejunium abstinentia et omni mortali. » (Saint Bonaventure : *Sentent.*, l. IV, dist. xv, p. II, art. 1, q. iv, *Opera*, Paris, Vivès, t. V, p. 611.)

compatible avec l'accomplissement des devoirs d'état. Les aliments servant surtout à produire la chaleur vitale et l'énergie musculaire, la manière de jeûner ne peut pas être la même partout et pour tous. Dès les premiers siècles du christianisme, un des maîtres de la vie spirituelle, Cassien, faisait déjà remarquer qu'il n'est pas facile, même dans une communauté religieuse, d'imposer une règle uniforme et qu'on doit proportionner la quantité et même la qualité des aliments ainsi que le nombre des repas à la santé, au tempérament, à la constitution, à l'âge et surtout aux devoirs d'état du jeûneur (1).

« Si le travail que vous feres vous est necessaire ou fort utile a la gloire de Dieu, dit saint François de Sales, j'ayme mieux que vous souffries la peyne du travail que celle du jeusne : c'est le sentiment de l'Église, laquelle, pour les travaux utiles au service de Dieu et du prochain, descharge ceux qui les font du jeusne mesme commande (2). »

Le jeûne, si sévère cependant, de Succi, de Merlatti et des autres jeûneurs célèbres, ne mérite pas le nom de jeûne au sens chrétien du mot. Car, d'après Cassien, « la privation plus ou moins longue et rigoureuse de nourriture, suivie d'un repas poussé jusqu'à la satisfaction complète de l'appétit n'est pas un jeûne : elle sert plus à produire la lassitude du corps que la pureté de l'âme (3) ».

Le jeûne chrétien consiste plutôt à manger plus souvent sans contenter jamais sa faim qu'à le faire plus rarement et rassasier alors son appétit. *Verum jejunium est perpetua esuries,* suivant la maxime du solitaire Marcien ; et c'est aussi l'enseignement de saint Isidore de Séville, de saint Bernard, etc. (4).

Au jeûne corporel le chrétien doit joindre le jeûne spirituel. « A quoi bon jeûner de corps, dit saint Grégoire de Nysse, si l'esprit n'est ni pur ni purifié (5) ? » — « Il ne suffit pas, enseigne

(1) Cassien : *De cœnobiorum institutis*, l. V, cap. v, *Opera*, éd. Migne, t. I, col. 210.

(2) Saint François de Sales : *Introd. à la vie dévote*, IIIe partie, c. xviii, *Œuvres*, éd. d'Annecy, t. III, p. 218.

(3) Cassien, *loc. cit.*, l. V, c. ix, t. I, col. 224.

(4) Thomassin : *Traité des jeûnes de l'Église*, Paris, 1860, pp. 53, 262, 264.

(5) Saint Grégoire de Nysse : *De pauperibus orat.*, I, *Opera*, éd. Migne, t. III, col. 455.

aussi le pape saint Léon, de se condamner à la faim sans quitter ses inclinations déréglées ; de se mortifier par la privation de nourriture sans abandonner le péché dans lequel on est engagé. Ce n'est pas un jeûne spirituel mais charnel, quand on ne mortifie que le corps seul et que l'on croupit dans des désordres plus dangereux que toutes les délices. Que sert-il à l'âme d'agir au dehors comme si elle était maîtresse et d'être au dedans asservie comme une esclave? Lors donc que le corps s'abstient de nourriture, l'âme doit aussi s'abstenir de vices (1). » — « Apprenons donc, conclut saint Jean Chrysostome, à connaître les caractères et les conditions du jeûne, car le jeûne est un remède inutile et même dangereux pour celui qui les ignore (2). »

Le jeûne doit avoir un but moral et religieux nettement déterminé. On a vu, dans l'antiquité, « des Juifs s'astreindre au jeûne pour des motifs futiles, par exemple, se procurer des rêves agréables, arriver à deviner le sens d'un songe, conjurer un présage funeste, etc. (3) ». Dans les temps modernes, en 1793, Vergniaud proposa à la Convention d'établir un carême civique pour diminuer la consommation de la viande devenue excessivement rare (4). D'autres jeûnent par dépit, par colère (5), ou bien encore pour se guérir d'une maladie, etc., etc.

Le jeûne pour être chrétien doit avoir un tout autre but. Saint Thomas d'Aquin lui assigne trois fins principales : réprimer les désirs de la chair, expier les désobéissances à la loi de Dieu, élever enfin l'âme à la contemplation des choses célestes (6). C'est aussi l'enseignement de l'Église, disant aux

(1) Saint Léon le Grand : *Serm. XIX*, c. I. *Opera*, éd. Migne, t. I. col. 186.

(2) Saint Jean Chrysostome : *Ad populum Antioch. Hom. III*, *Opera*, éd. Migne, t. II, col. 51.

(3) A. Lesètre, art. Jeûne du *Dict. de la Bible* de Vigouroux, Paris, Letouzey, p. 1531.

(4) « Il est à craindre, dit Vergniaud, que l'année prochaine les bœufs ne soient pas en proportion avec la consommation. Ne serait-il pas nécessaire d'arrêter pendant un temps déterminé la consommation des veaux ? La religion avait ordonné un carême pour honorer la divinité. Pourquoi la politique n'useraitelle pas d'un moyen pareil pour le salut de la patrie ? » (*Moniteur universel*, samedi 20 avril 1793, p. 489.) La proposition fut prise en considération.

(5) Cassien signale déjà le fait : *Collatio XVI*, c. XIX, *Opera*, éd. Migne, t. I, col. 1034.

(6) Saint Thomas d'Aquin : *Sum. theol.*, IIª IIæ, q. CXLVII, a. 1. Paris, Lethielleux, t. III, p. 642.

messes de carême pendant la préface : *Deus qui corporali jejunio vitia comprimis, mentem elevas, virtutem largiris et præmia.*

C'est d'ailleurs un fait certain et depuis longtemps connu que la sobriété et la tempérance, en général, et, en particulier, l'abstinence de la viande et du vin, permettent de garder plus aisément la chasteté et la continence, en même temps qu'elles rendent plus faciles toutes les opérations propres aux facultés supérieures de l'esprit humain, telles que le raisonnement, la méditation, la prière, etc. « Chez les Égyptiens, chez les anciens Perses, chez les Grecs même, à l'Aréopage, on ne traitait les affaires graves qu'à jeun (1). » Et le poète latin dans un vers bien connu disait :

Sine Cerere et Libero friget Venus (2).

Saint Thomas d'Aquin se base sur ce fait pour établir que le jeûne est obligatoire pour tout homme, dans la mesure même où il en a besoin pour vaincre ses passions et se rendre maître de lui-même. Le jeûne, observe-t-il, est un acte prescrit par la raison, par la loi naturelle ; et la loi de l'Église ne fait que déterminer le temps et la manière d'user d'un remède nécessaire à l'homme (3).

LE JEUNE MYSTIQUE

La mentalité du jeûneur chrétien, telle qu'elle vient d'être définie, ne présente rien d'anormal ni de contraire à la raison. L'alimentation animale n'est pas nécessaire : on peut vivre, et bien vivre, sans manger de la viande. A plus forte raison est-il possible de s'en priver seulement un ou deux jours par semaine pour obéir au précepte :

Vendredi chair ne mangeras,
Ni le samedi mêmement.

D'autre part, se nourrir pour satisfaire uniquement les besoins

(1) Volney, *cit.* Bouchardat, *Traité d'Hygiène*, Paris, Germer-Baillière, p. 965.
(2) Térence : In *Eunucho.* — *Liber* est un des noms de Bacchus.
(3) Saint Thomas d'Aquin : *Sum. theol.*, IIa IIæ, q. cxlvii, a. 3, Lethielleux, t. III, p. 644.

réels du corps est la définition du « régime idéal (1) » des physiologistes aussi bien que celle du jeûne ; et le commandement de l'Église :

Quatre-Temps, Vigiles jeûneras,
Et le Carême entièrement,

ne contredit en aucune manière les données acquises à la science.

Mais le jeûne pratiqué par la plupart, sinon tous les Saints, est beaucoup plus rigoureux que le jeûne prescrit par l'Église ou par la règle des Ordres religieux. Saint Augustin (2) et saint Thomas d'Aquin distinguent deux sortes de jeûne, un jeûne d'affliction, *jejunium afflictionis*, et un jeûne de joie, *jejunium exultationis*. Le jeûne prescrit par l'Église est plutôt un jeûne d'affliction : il se fait, dit saint François de Sales, « pour l'interest de nostre ame, de sa felicite, de sa beaute interieure, de son honneur, de sa dignité, et, en un mot, pour l'amour de nous mesmes, mais amour neanmoins legitime et bien reglé (3). »

Le jeûne de joie, que j'appellerai jeûne mystique, ne saurait être l'objet d'un précepte, dit saint Thomas d'Aquin ; il vient de l'inspiration du Saint-Esprit (4) ; il se fait surtout pour l'amour de Dieu et du prochain. On demandait un jour au bienheureux curé d'Ars son avis sur la conduite à tenir envers certains grands pécheurs relativement à la pénitence sacramentelle, afin de mettre d'accord le principe d'une réparation suffisante et les égards dus à la faiblesse humaine. « Écoutez,

(1) Le régime idéal est une combinaison d'aliments qui, tout en imposant le moindre travail à l'organisme, lui fournit la quantité de matériaux exactement suffisante pour subvenir à ses besoins. (Attwater, *cit.* Landouzy et Labbé : *Enquête sur l'alimentation d'une centaine d'ouvriers parisiens*, Paris, Masson, p. 54.)

(2) « Verum illo verbo significavit de tali jejunio Dominum locutum, quod pertinet ad humilitatem tribulationis : ut illud alterum quod pertinet ad gaudium mentis in spiritualia suspensæ atque ob hoc alienatæ quodammodo corporalibus cibis... » (Saint Augustin : *De consensu Evangelistarum*, l. II, c. xxvii, n° 63, *Opera*, éd. Migne, t. III, col. 1109.)

(3) Saint François de Sales : *Traité de l'amour de Dieu*, l. II, c. xix, *Œuvres*, éd. d'Annecy, t. IV, p. 151.

(4) « Jejunium exultationis ex instinctu Spiritus Sancti procedit, qui est spiritus libertatis : et ideo hoc jejunium sub præcepto cadere non debet. Jejunia vero quæ præcepto Ecclesiæ instituuntur, sunt magis jejunia afflictionis. » (Saint Thomas d'Aquin : *Sum. theol.*, IIa IIæ, q. cxlvii, a. 5, ad. 3.)

répondit-il. Voici une bonne recette : leur donner une petite pénitence et faire le reste à leur place (1)... » — « Ce qui met le démon en déroute, c'est la privation dans la nourriture et le sommeil (2). »

Le curé d'Ars, le bienheureux Jean-Baptiste-Marie Vianney, semblait avoir pour principe d'aller jusqu'au bout de ses forces. Maintes fois « on le vit ne marcher qu'en se traînant. Après de longs jours courbé sous le jeûne, lorsqu'il n'en pouvait plus, il prenait une poignée de farine, la seule provision qu'il se gardât, la délayait dans un peu d'eau et en faisait des *matefaims* (3) ». — « Une fois, il se trouva mal au confessionnal, et se sentant défaillir : « Il faut sortir, pensa-t-il, pendant que je le « peux encore ; tout à l'heure on sera peut-être obligé de m'em- « porter. » Et le voilà qui rassemble ses forces et se traîne comme il peut à la Providence (4), haletant, pâle comme la mort. En arrivant, il demanda de l'eau de Cologne, ne voulut rien n'accepter d'autre ; et, dès qu'il se sentit mieux, il s'échappa pour aller dans la pièce voisine faire le catéchisme aux enfants (5). »

Cette dernière circonstance mérite d'être relevée : elle montre que, malgré tous les malaises occasionnés par le jeûne, le curé d'Ars n'omet aucun de ses devoirs d'état. Il en est de même pour saint Pierre d'Alcantara, si célèbre aussi pour la rigueur de ses mortifications (6). C'est là un caractère essentiel et constant du jeûne mystique, caractère plus important à noter que la petite quantité de nourriture ou que la multiplicité des macérations.

Un autre caractère, c'est la continuité habituelle du jeûne. Le chrétien n'a l'obligation de jeûner et ne jeûne ordinairement qu'un petit nombre de jours chaque année. La plupart, sinon tous les Saints, font, au contraire, du jeûne, non pas un acte accidentel et passager dans leur vie, mais une habitude,

(1) Monnin : *Le Curé d'Ars*, Paris, Douniol, treizième édition, t. I, p. 301.
(2) Id., *loc. cit.*
(3) Nom donné aux crêpes dans le Lyonnais.
(4) Asile d'orphelines voisin de l'église d'Ars.
(5) Monnin, *loc. cit.*, t. I, p. 315.
(6) Bollandistes : *Acta Sanctorum*, Octobris, t. VIII, p. 625.

souvent même une habitude de chaque jour. « Puissions-nous jeûner en tout temps », souhaitent-ils avec saint Jérôme (1).

C'est que le motif principal du jeûne mystique est l'amour de Dieu, le désir de jouir de la présence, de la contemplation divines, le désir de pouvoir vraiment dire comme l'apôtre saint Paul : « Je vis, non plus moi, mais Jésus-Christ en moi (2). » Or, enseigne saint Jean de la Croix, « celui qui cherche sa satisfaction en autre chose qu'en Dieu ne fait pas en lui-même le vide nécessaire pour que Dieu puisse le remplir de ses ineffables délices... Servez généreusement le Seigneur en imitant ses exemples de mortification avec une patience inaltérable, avec un tranquille silence et un ardent désir de souffrir. Faites-vous le bourreau des satisfactions humaines (3). »

Et le mystique de conclure : le vrai jeûne consiste dans un retranchement général, non seulement de tout ce qui peut flatter la nature, mais encore de tout ce qui n'est pas absolument nécessaire pour le soutien de la vie.

Les physiologistes, par régime alimentaire idéal, entendent la quantité de nourriture nécessaire non seulement pour soutenir la vie, mais encore pour produire cette sensation de bien-être qui accompagne normalement la vie. Cette sensation, les Saints la sacrifient volontairement et délibérément : ils visent à ne prendre que la somme d'aliments strictement indispensable au seul entretien de la vie.

Le sacrifice de cette sensation de bien-être est l'un des caractères essentiels du jeûne. Aussi, saint Augustin remarque-t-il que « cette manière de jeûner ne convient pas aux personnes encore adonnées au soin de leur propre corps (4) ».

L'Église a toujours refusé de faire du jeûne mystique une obligation, une règle commune de vie ; bien plus elle défend d'imiter les austérités des Saints sans une légitime autorisation. L'obéissance est donc un autre caractère essentiel du

(1) Saint Jérome : *Epist. LXXI*, n° 6, *Opera*, éd. Migne, t. I, col. 672.

(2) *Gal.*, II, 20.

(3) Saint Jean de la Croix : *Lettre II*, *Œuvres*, Paris, Oudin, t. I, p. 311.

(4) « Animalibus atque carnalibus circa corpus occupatis, et ob hoc veterem adhuc sensum trahentibus, hoc genus jejunii non congruat. » (Saint Augustin : *De consensu Evangelistarum*, l. II, c. XXVII, n° 63, *Opera*, éd. Migne, t. III, col. 1109.)

jeûne mystique. Certains chrétiens, dit saint Jean de la Croix, « semblent vouloir se cacher de ceux auxquels ils doivent obéir en toutes choses ; souvent même, malgré les défenses de leurs directeurs, ils osent se livrer à ces austérités. Ces gens sont fort déraisonnables et très imparfaits : ils oublient que la soumission et l'obéissance constituent la vraie pénitence de la raison et du jugement. C'est là le seul sacrifice digne d'être offert au Seigneur, celui qu'il préfère à tous les actes de pénitence corporelle (1). »

Mais, quand le jeûne mystique présente tous ces caractères et qu'il s'accompagne du jeûne spirituel décrit plus haut, l'Église, loin de le condamner, le considère comme la preuve de l'héroïcité de la vertu de tempérance (2). Elle attribue même au jeûne une si grande importance qu'elle écarte définitivement toute cause de béatification dont le sujet, si vertueux qu'il ait été par ailleurs, n'a pas, pendant sa vie, montré de zèle pour la mortification de la chair et du corps. Ce zèle fait partie intégrante de la mentalité du Saint que l'Église béatifie (3).

En présence d'un tel état d'âme, état assurément bien rare et bien exceptionnel parmi les hommes de tous les temps et de tous les lieux, une question se présente spontanément à l'esprit : Quelle est la nature de cet état ? Faut-il le qualifier d'excentricité ou même de folie, et dire du jeûneur ce que certains Juifs disaient de saint Jean-Baptiste : *Dæmonium habet* (4), il ne sait plus ce qu'il dit ni ce qu'il fait ?

La question ne comporte une réponse certaine qu'à la condition de sortir des généralités et des abstractions, de suivre la méthode déjà employée pour la question du *Miracle* (5) et d'étudier un fait concret, particulier nettement déterminé, par

(1) Saint Jean de la Croix : *La Nuit obscure de l'âme*, l. I, c. vi, *Œuvres*, Paris, Oudin, t. III, p. 267.

(2) Benoît XIV : *De servorum Dei beatificatione*, l. III, c. xxiv, n° 45, Rome, 1748, t. III, p. 361.

(3) « Sanctitatem enim illorum tantum probat ac veneratur Ecclesia in non martyribus, quos in carnis castigatione et sensuum mortificatione studium comperit. » Benoît XIV, *loc. cit.*, l. III, c. xxviii, n° 1, t. III, p. 416.

(4) Matth., xi, 18.

(5) Cf. A. Goix : *Le Miracle*, Paris, Bloud. Le fait étudié est la Résurrection du Christ.

exemple, les jeûnes si extraordinaires de la première Sainte donnée par l'Amérique à l'Église, sainte Rose de Lima.

LES JEUNES DE SAINTE ROSE DE LIMA

Sainte Rose (1) appartenait à une famille honorable, mais peu fortunée. Son père et sa mère étaient nés tous deux en Amérique, le premier dans l'île de Porto-Rico, et la seconde à Lima même. Ils eurent onze enfants ; l'un de leurs fils embrassa, comme son père, la carrière des armes.

Sainte Rose, à l'exception d'un séjour de trois ans dans une localité voisine, passa toute sa vie dans la capitale du Pérou, où elle naquit le 20 avril 1586 et où elle mourut pieusement le 24 août 1617, vers minuit, en prononçant son invocation habituelle : Jésus, Jésus, soyez avec moi.

Béatifiée le 12 février 1668 par Clément IX, proclamée par le même pape, le 2 janvier 1669, patronne principale du Pérou et protectrice de Lima, Rose est enfin solennellement canonisée le 12 avril 1671 par Clément X ; et sa fête fixée au 30 août.

Deux mots : virginité et patience, suffisent pour caractériser sa vie ; et c'est comme un modèle de ces deux vertus que l'Église la présente à la vénération et à l'imitation de ses fidèles (2).

Dès sa plus tendre enfance, sainte Rose provoque l'étonnement de sa mère en refusant de manger des fruits. Elle ne se laisse tenter ni par leur variété ni par leur beauté, et, sans en goûter un seul, elle s'empresse de les distribuer tous aux enfants de son âge.

A six ans, pour honorer la Passion du Christ, elle commence à jeûner au pain et à l'eau, le mercredi, le vendredi et le

(1) J'emprunte tous les détails qui vont suivre au célèbre recueil des Bollandistes, les *Acta Sanctorum : De sancta Rosa, virgine, ex Tertio Ordine S. Dominici*, Augusti, t. V, p. 892 à 1029.

(2) « Bonorum omnium largitor, omnipotens Deus, qui beatam Rosam, cœlestis gratiæ rore præventam, *virginitatis et patientiæ* decore Indis florescere voluisti : da nobis famulis tuis ; ut in odorem suavitatis ejus currentes, Christi bonus odor effici mereamur. Qui tecum vivit... » *Breviarium Romanum*, in festo S. Rosæ a Sancta Maria, virginis Limanæ, die XXX Augusti.

samedi de chaque semaine (1). A quinze ans, elle fait vœu de virginité et ajoute à ce vœu celui de s'abstenir de viande toute sa vie, autant que le lui permettront les personnes à qui elle doit obéissance. A vingt ans, elle entre dans le Tiers-Ordre de Saint-Dominique et, suivant l'usage de l'époque, porte publiquement le costume religieux, tout en continuant à vivre dans sa famille.

Elle s'impose alors un régime beaucoup plus sévère et jeûne de deux manières, l'une que les témoins du procès de canonisation qualifient de jeûne habituel et ordinaire, et l'autre qui pour sainte Rose mérite seule le nom de jeûne.

Elle appelle jeûner ne prendre absolument aucune nourriture, ni solide ni liquide, pendant vingt-quatre heures. C'est ainsi qu'elle jeûne, soit pour honorer la Passion de Jésus, soit pour se préparer à la communion ou bien à célébrer la fête de l'apôtre saint Barthélemy, pour lequel elle a une dévotion particulière. Pendant les trois dernières années de sa vie, alors qu'elle dispose plus librement de son temps, grâce à l'hospitalité qu'elle reçoit chez don Gonzalès, questeur de la ville de Lima, sainte Rose a coutume de rester chaque semaine, du jeudi matin au samedi et parfois même au dimanche, sans manger, sans boire, sans dormir, priant, immobile, à genoux, près d'un des piliers de l'oratoire domestique du questeur. Il lui arrive même à plusieurs reprises, après en avoir obtenu la permission de son confesseur, de demeurer huit jours entiers et consécutifs sans autre nourriture que la sainte Eucharistie.

Elle a l'habitude de boire très peu, et de préférence de l'eau chaude ; souvent même pendant des semaines entières, et une fois pendant cinquante jours, elle ne prend même pas une seule goutte de liquide.

Ne rien boire pendant cinquante jours serait chose bien extraordinaire, s'il y avait en même temps privation complète d'aliments solides (2). Mais les Bollandistes ne signalent pas

(1) Le mercredi, jour où les Juifs tinrent conseil et résolurent de mettre Jésus à mort ; le vendredi, jour du crucifiement ; le samedi, en mémoire de la sépulture du Christ. Telle est l'explication donnée par saint Augustin, qui signale cette forme de jeûne comme déjà fréquemment en usage, de son temps, à Rome. (*Epist. XXXVI*, c. VI, nos 8, 30 et 31, *Opera*, éd. Migne, t. II, col. 139 et 150.

(2) L'eau entre en proportion définie dans la composition du corps vivant dont il forme environ, chez l'adulte, les deux tiers du poids. Aussi l'homme ne sau-

une telle privation ; et sainte Rose me paraît avoir alors pratiqué cette macération que Tertullien désigne sous le nom de *Xérophagie* et qui consiste dans l'usage exclusif d'aliments secs (1).

Quant au régime alimentaire habituel, celui que les témoins appellent le jeûne ordinaire de sainte Rose, il comprend un seul repas par jour, et ce repas, un seul plat consistant en une simple poignée d'herbes très amères et un morceau de pain, le tout cuit à l'eau, sans sel ni condiment autre que des cendres, et parsemé çà et là de quelques grains de raisin sec pour lui donner de l'apparence et ne pas attirer l'attention.

Sainte Rose, en une semaine entière, ne mange qu'un petit pain et demi de farine grossière ; une fois même, elle ne prend en cinquante jours, de Pâques à la Pentecôte, qu'un seul petit pain et qu'une seule petite cruchée d'eau. Cette quantité déjà si minime de pain, de la fête de l'Exaltation de la Sainte-Croix (14 septembre) à Pâques, elle la diminue peu à peu jusqu'à la supprimer complètement pendant le Carême et à ne se nourrir que de pépins d'orange. Le vendredi, pour avoir plus présente à l'esprit la douleur si vive des cinq Plaies du Christ en croix, elle en mange seulement cinq et ne boit que du fiel de mouton.

En dehors du Carême elle a l'habitude, le vendredi et les jours où elle ne communie pas, de prendre, le matin à jeun, un mélange de fiel de mouton, de vinaigre et de croûtes de pain qu'elle décore du nom de *Gazpacho* (2).

Les faits qui viennent d'être rapportés sont-ils incroyables, comme le prétend un hagiographe célèbre du XVIIe siècle, Adrien Baillet (3)? Assurément non.

rait-il s'en priver absolument. Mais les aliments contiennent tous une certaine proportion d'eau, le pain, par exemple, de 30 à 40 pour 100.

(1) Tertullien : *De Jejuniis*, *Opera*, éd. Migne, t. II, col. 955.

(2) Mot espagnol qui désigne en réalité une sorte de soupe composée de pain rôti, d'huile, de vinaigre et de sel.

(3) « Sainte Rose employoit toutes les austeritez capables de mortifier ses passions et ses désirs, et de réduire son corps sous l'obéissance de l'esprit. Elle s'accoutuma par degrez à une abstinence qui parut aller au-delà de ce que peuvent les forces humaines. On en rapporte des circonstances, qui, toutes veritables qu'elles pourroient être, ne laissent pas de demeurer au nombre des choses incroyables et que nous supprimons. » (A. Baillet : *Les Vies des Saints*, Paris, 1701, t. VII, p. 1008.)

Le raisonnement manque de logique : ce qui est ou pourrait être véritable ne saurait évidemment demeurer au nombre des choses incroyables. Les circonstances arbitrairement supprimées, je viens de les rapporter d'après les Bollandistes.

S'agit-il du jeûne absolu de sainte Rose, du fait de ne prendre aucune nourriture, ni solide ni liquide, pendant un, deux ou trois jours ou, plus rarement, pendant une semaine entière ? La physiologie nous apprend la possibilité et l'existence d'un pareil jeûne. Elle nous apprend qu'alors l'organisme se nourrit aux dépens de ses « réserves nutritives (1) », qu'il se procure par la destruction de ses propres tissus l'énergie dont il a besoin, et que la mort survient quand cette destruction porte sur les 0,4 du poids total primitif du corps (2).

Le temps nécessaire pour produire cette perte de poids et la mort varie d'un sujet à l'autre, suivant les conditions d'âge (3), d'embonpoint et surtout de travail et d'habitudes alimentaires.

Sainte Rose de Lima, obligée de travailler pour aider ses parents à subvenir aux besoins de leur nombreuse famille, consacrait dix heures par jour à un travail sédentaire consistant à filer, à tisser, à broder des fleurs sur la soie. Son jeûne absolu n'a jamais duré plus de huit jours ; et les physiologistes s'accordent tous à reconnaître que l'homme bien portant peut vivre une semaine sans boire ni manger (4). Il y a, dans la science, des observations où le jeûne s'est prolongé plus longtemps sans entraîner la mort, par exemple, trente (Succi), quarante (Dr Tanner) et même cinquante jours (Merlatti) ; mais tous ces jeûneurs célèbres continuaient à boire à discrétion (5) et ne supprimaient absolument que les éléments solides.

(1) Les réserves nutritives sont formées par l'accumulation de la graisse dans le tissu conjonctif interstitiel et sous-cutané, des matières glycogènes ou hydrocarbonées dans le foie et les muscles, enfin des substances albuminoïdes dans les organes lymphoïdes, rate et ganglions lymphatiques.

(2) C'est la loi découverte et formulée par un physiologiste de Genève. Chossat (1796-1875) : *Recherches expérimentales sur l'inanition*, Paris, 1843, p. 21.

(3) Le fait est depuis longtemps connu, et le Dante s'en inspire dans le célèbre épisode de la *Divine Comédie* où il décrit la mort du tyran de Pise, Ugolino della Gherardesca, emprisonné avec ses fils dans une tour où on les laissa mourir de faim. Il fait mourir le plus jeune le quatrième jour, les plus âgés le sixième, et le père le neuvième jour seulement. (La *Divine Comédie*, chant XXXIII de l'*Enfer*, trad. A. de Margerie, Paris, Retaux, t. I, p. 275.)

(4) Parlant des sauvages de l'Ouest du Canada, Mgr Taché écrit qu'ils sont quelquefois de longs mois dans la dernière misère et ajoute : « Il est étonnant de voir jusqu'à quel point ces infortunés portent l'existence de la privation. Être trois ou quatre jours sans le moindre aliment leur paraît chose toute simple et naturelle. Très souvent ces privations se prolongent jusqu'à sept ou huit jours. » *Esquisse sur le Nord-Ouest de l'Amérique*, p. 243, cit. Dom Benoit : *Vie de Mgr Taché*, Montréal, Beauchemin, vol. I, p. 43.)

(5) D'après les expériences de Laborde (*Société de Biologie*, décembre 1886),

D'autre part, une personne habituée à manger et à boire peu supporte le jeûne beaucoup plus facilement et plus longtemps. Or, tel est le cas pour sainte Rose : elle commence à jeûner dès l'âge de six ans et n'arrive que peu à peu et progressivement à prendre d'une manière habituelle une quantité de nourriture manifestement au-dessous de la ration alimentaire physiologique, au moins depuis l'âge de vingt ans jusqu'à sa mort, à trente et un ans.

Si l'inédie ou privation complète et absolue de tout aliment solide et liquide ne peut guère être prolongée plus d'une semaine, l'alimentation insuffisante permet, au contraire, une survie beaucoup plus longue, indéfinie. Mais elle met l'organisme dans un état d'imminence morbide et favorise le développement de multiples affections pathologiques. C'est ce qui s'observa chez sainte Rose : ses douleurs furent si fréquentes et si nombreuses qu'on a pu dire qu'elle les avait toutes connues.

On aurait tort cependant de conclure, sans autre information, qu'elle est morte prématurément et avant l'âge.

L'état maladif, s'il fournit de fréquentes occasions de souffrir et de pratiquer la patience, n'abrège pas nécessairement la durée de la vie. Que de fois le médecin rencontre, au cours de sa pratique, des personnes qui sont toujours malades et que leurs souffrances n'empêchent pas d'atteindre, parfois même de dépasser la moyenne de la vie ! De fait, « la table de Duvillard ne donne que vingt-huit ans trois quarts pour la durée de la vie moyenne avant la Révolution (1) » ; et sainte Rose de Lima est morte à trente et un ans et quatre mois (2).

chez les animaux, l'usage de l'eau potable permet la prolongation du jeûne avec survie au-delà du double, au moins, de la limite mortelle du jeûne absolu. Cité par Monin et Maréchal : *Stefano Merlatti*, Paris, Flammarion, p. 91.) — C'est d'ailleurs un fait depuis longtemps connu que l'ingestion de liquide aide à garder le jeûne.

(1) Bertillon, *art.* Vie, *Dict. de médecine* de Littré et Gilbert, Paris, J.-B. Baillière, vingt et unième édition, p. 1813.

(2) L'homme peut, sans compromettre sa vie, accorder beaucoup aux pratiques de pénitence, surtout quand il en prend l'habitude peu à peu et dès l'enfance. Saint Pierre d'Alcantara, bien connu pour la rigueur de ses macérations, est mort à soixante-trois ans (Bollandistes : *Acta Sanctorum*, Octobris, t. VIII, p. 625) ; le bienheureux curé d'Ars à soixante-treize ans (Monnin : *Le Curé d'Ars*, Paris, Douniol, treizième édition, t. II, p. 517).

Vers la fin du XVIIIe siècle, un médecin, qui a gardé l'anonyme, publia de

En un mot, les données acquises à la science viennent confirmer les témoignages recueillis par l'Église. D'ailleurs, pendant la vie même de la sainte, sa conduite n'est pas sans attirer l'attention ni sans provoquer la critique : on traite sainte Rose d'hypocrite et de simulatrice, de singulière, de bourreau de son propre corps, etc. ; elle doit se soumettre à l'examen rigoureux d'un prêtre, Jean de Lorenzana, censeur du tribunal de l'Inquisition au Pérou, et d'un médecin célèbre de Lima, le Dr Jean de Castillo. Prêtre et médecin s'accordent pour reconnaître la sincérité de Rose et la réalité de ses jeûnes.

La question qu'ils soulèvent porte donc moins sur leur possibilité et leur existence que sur leur nature et leur cause.

(*A suivre.*)

Dr A. GOIX.

curieuses recherches sur la longévité comparée des Académiciens, d'une part, et, d'autre part, des Saints qui ont imité la vie des solitaires. La moyenne de la vie était de soixante-neuf ans pour les Académiciens, de soixante-seize ans pour les Saints ; et cela, remarque l'auteur, « avec un régime qui paraît si dur à la nature-avec du pain, des fruits, des herbes, des racines pour toute nourriture, rare, ment du lait, des œufs, encore plus rarement du poisson, jamais de viande ». (*Apologie du jeûne*, Genève, 1787, p. 3.)

LE MOUVEMENT ABSOLU ET LE MOUVEMENT RELATIF

APPENDICE

Nous étudions en cet appendice quelques textes, relatifs à la théorie du lieu et du mouvement, qui sont venus à notre connaissance pendant l'impression du présent travail, trop tard pour pouvoir être analysés à la place que l'ordre chronologique leur eût assignée ; les numéros *bis* assignés aux divers paragraphes de cet appendice désignent les lieux qu'ils eussent dû occuper dans l'ouvrage.

IV *bis*

GUILLAUME DE CONCHES

L'édition in-folio, donnée en 1612, des *Bedæ Venerabilis Opera* attribue à Bède le Vénérable un écrit intitulé Περὶ διδαξέων *sive IV libri de elementis Philosophiæ.*

Sous ce titre : *De Philosophia Mundi libri quatuor,* le même écrit est attribué à Honoré d'Autun au tome XX (pp. 995 seqq.) de la *Maxima Bibliotheca Patrum* éditée à Lyon.

Charles Jourdain (1) et Haureau (2) ont démontré que l'attribution de cet ouvrage soit à Bède le Vénérable, soit à Honoré d'Autun, résultait d'une erreur manifeste et que cette œuvre avait été très certainement composée par Guillaume de Conches.

(1) Charles Jourdain : *Dissertation sur l'état de la philosophie naturelle en Occident pendant la première moitié du XIIe siècle,* Paris, 1838, p. 101.

(2) Barthélemy Hauréau, art. *Guillaume de Conches,* in *Nouvelle Biographie générale* publiée par Firmin-Didot frères, coll. 667-673, Paris, 1859.

Nous avons relevé une troisième attribution erronée de ce même écrit.

En 1531, Henricpetri publia à Bâle, sous le nom de Guillaume, abbé d'Hirschau (1), un opuscule intitulé *Institutiones philosophicæ et astronomicæ,* que tous les historiens et bibliographes ont continué d'attribuer à Guillaume d'Hirschau. Or, ces *Institutions philosophiques et astronomiques* sont identiques au traité qui a été publié sous les noms de Bède le Vénérable et d'Honoré d'Autun, et qu'il convient de restituer à Guillaume de Conches.

On sait que ce Guillaume de Conches, né à Conches, en Normandie, en 1080, mourut en 1150 selon Fabricius, et en 1154 suivant Albéric de Trois-Fontaines. Il avait enseigné à Paris avec grand éclat.

Un passage du traité de Guillaume de Conches mérite d'attirer notre attention. Ce passage, comme presque tout ce que le maître du XIIe siècle a écrit sur l'Astronomie, révèle l'influence du *Commentaire au Songe de Scipion* composé par Macrobe.

Les étoiles qui, comme les cieux eux-mêmes, sont formées par l'élément igné, sont-elles en mouvement? Telle est la première question proprement astronomique qu'examine Guillaume de Conches (2) :

« Les uns prétendent qu'elles ne se meuvent pas, mais qu'elles sont entraînées d'orient en occident par le firmament au sein duquel elles sont fixées. D'autres disent qu'elles se meuvent d'un mouvement propre, car elles sont de nature ignée et rien ne saurait se soutenir sans mouvement au sein de l'éther ou du fluide céleste ; mais ils pensent qu'elles se meuvent sur place en tournant sur elles-mêmes. Les troisièmes assurent qu'elles se meuvent en passant d'un lieu à un autre, mais que nos yeux ne peuvent aucunement percevoir leur mouvement ; elles emploient, en effet, un tel laps de temps à parcourir leurs divers arcs que la vie humaine, qui est courte, ne suffit pas

(1) *Philosophicarum et astronomicarum institutionum* GULIELMI HIRSAUGIENSIS, OLIM ABBATIS *libri tres. Opus vetus et nunc primum evulgatum et typis commissum.* Basileæ excudebat Henricus Petrus, mense Augusto, anno MDXXXI.

(2) *Patrologia latina* de Migne, t. XC (BEDAE VENERABILIS *Operum* tomus I), coll. 1141-1142.

à saisir même une brève portion de cette si lente circulation. »

Cette allusion au mouvement lent des étoiles fixes est textuellement empruntée à Macrobe, mais la suite appartient en propre à Guillaume :

« Nous partageons cet avis que les étoiles se meuvent en passant d'un lieu dans un autre ; mais que leur mouvement ne soit pas perceptible, nous en proposons une autre raison, qui est telle : Tout mouvement se reconnaît au moyen d'un corps immobile ou moins rapidement mobile. Lorsque quelque chose se meut, si nous voyons en même temps quelque objet immobile, et si nous constatons que le premier objet s'approche du second ou le dépasse, nous percevons le mouvement. Mais lorsque quelque objet se meut sans que nous voyions aucun objet immobile ou moins mobile, le mouvement n'est point senti ; on peut le prouver par la considération du navire qui s'avance en pleine mer. Le mouvement des étoiles ne se peut donc reconnaître qu'à l'aide de quelque objet immobile ou moins mobile qui soit placé au-dessous des étoiles, jamais par ce qui se trouverait placé au dessus. Nous reconnaissons les mouvements des planètes au moyen des signes [du zodiaque], parce qu'une planète est vue tantôt sous un signe, tantôt sous un autre. Mais au-dessus des étoiles, il n'existe rien de visible ; il n'y a donc rien qui nous permette de discerner leur mouvement. Elles se meuvent donc, mais on les nomme fixes parce que leur mouvement ne peut être senti, en vertu de ladite raison. »

Assurément, Guillaume n'a pas compris la pensée que Macrobe exprimait d'ailleurs en termes trop concis pour être clairs; il n'a pas compris comment les astronomes pouvaient, au-dessus de la sphère des étoiles fixes, concevoir une autre sphère, purement idéale, animée du seul mouvement diurne, et rapporter à cette sphère le mouvement lent des étoiles.

Mais, en dépit de cette erreur, les affirmations de Guillaume de Conches valaient la peine d'être rapportées. Elles formulent aussi nettement que l'allait faire Averroès, l'impossibilité de percevoir un mouvement lorsqu'il n'existe aucun terme fixe auquel le corps mobile puisse être comparé. Mais elles distinguent nettement entre la réalité d'un mouvement et la possi-

bilité de le percevoir ; elles admettent qu'un corps peut se mouvoir alors même qu'aucun terme fixe ne permettrait de reconnaître qu'il se meut. Cette dernière vérité a été méconnue par Averroès.

VI *bis*

ROGER BACON

Dans les divers écrits de Roger Bacon qui ont été imprimés jusqu'à ce jour, on ne trouve presque rien qui concerne la théorie du lieu ; il n'en est pas de même si l'on consulte le grand ouvrage, demeuré manuscrit (1), que Bacon avait intitulé *Communia naturalium ;* en ce traité, se rencontre une longue étude sur le lieu (2).

Cette étude se distingue de toutes les théories du lieu que les maîtres de la Scolastique ont données avant Bacon ou qu'ils donneront après lui. Ces théories aspirent à comprendre toutes les propriétés du lieu sous une définition unique d'où ces diverses propriétés découlent logiquement. Bacon ne s'efforce nullement d'atteindre une semblable unité ; bien au contraire, il déclare que le mot lieu est susceptible de plusieurs acceptions distinctes ; ces acceptions, il en compte cinq.

Parmi les cinq sens divers que le langage attribue au mot lieu, il en est un qui est le sens propre (*secundum esse potissimum*) ; de ce sens propre, tous les autres dérivent par voie d'équivoque ; on peut les classer dans un ordre tel que de chacun d'eux au suivant l'équivoque soit plus forte et la distance au sens propre plus grande.

L'étude sur la notion de lieu que Roger Bacon développe selon le plan que nous venons d'esquisser n'a donc rien d'une théorie métaphysique ; elle ressemble bien plutôt, et de très près, à l'analyse que poursuit un grammairien lorsqu'il veut, en un dictionnaire, classer méthodiquement les diverses significations

(1) *Incipit liber primus Communium naturalium* FRATRIS ROGERI BACON, *habens 4^or partes principales* (Bibliothèque Mazarine, ms. n° 3576).

(2) FRATRIS ROGERI BACON *Communium naturalium* liber primus, partis tertiæ dist. 2a : De loco et vacuo, habens capitula octo ; Capitulum primum est de distinctione modorum loci. Ms. cit., fol. 52, a, à fol. 54, a.

d'un même mot ; l'esprit du plus pur Nominalisme guide, en cette circonstance, le célèbre franciscain.

Pour définir le sens propre du mot lieu, Bacon s'attache (1) à ces mots : l'extrémité du corps logeant, *ultimum locantis*.

Si l'extrémité du corps logeant est considérée en soi, en tant que terme du contenant, elle est une surface ; le nom de surface est celui qui lui convient vraiment et proprement.

Cette surface est apte à contenir un corps à son intérieur ; lorsque l'on porte son attention sur cette contenance potentielle, il convient de donner à la surface le nom de concavité (*concavum*).

Mais ce qui fait la concavité ne fait pas encore le lieu ; pour que la concavité commence à devenir lieu, il faut qu'elle contienne actuellement un corps.

Cette contenance actuelle, d'ailleurs, ne suffit pas à caractériser le lieu pris au sens propre ; ce sens propre (*secundum esse potissimum*) achève de se définir par la considération de deux relations.

La première de ces relations est le rapport qu'a la surface du contenant au volume qu'elle comprend et qu'occupe le corps contenu.

La seconde de ces relations est la situation de la surface du contenant relativement aux termes du Monde (*termini Mundi*). Bacon ne dit pas ce qu'il entend par cette expression ; mais, des diverses considérations qu'il développe au sujet du lieu, on peut inférer que les termes du Monde sont, pour lui, le centre et la surface ultime de l'Univers ; en outre, ce qu'il dit du centre de l'Univers n'a de sens que si l'on entend par ces mots un corps central de dimensions finies, et nullement un simple point géométrique.

Ce rapport aux termes du Monde est un des éléments essentiels qui définissent le lieu *secundum esse potissimum ;* « en effet, tant que le corps logé garde le même rapport aux termes du Monde, il garde le même lieu ; lorsque ce rapport change, le corps change de lieu ; ce rapport appartient donc à l'essence du lieu ».

Cette notion du lieu *secundum esse potissimum,* telle que

(1) Roger Bacon, *loc. cit.*, fol. 52, a et b.

Bacon la définit ici, présente d'incontestables analogies avec la notion de lieu qu'a conçue saint Thomas d'Aquin, avec celle qu'a adoptée Gilles de Rome.

Le sens propre n'est pas la seule acception que reçoive le mot lieu ; que l'on supprime ou que l'on altère l'un ou l'autre des éléments qui servent à définir ce sens propre, et l'on obtiendra (1) un sens dérivé auquel le nom de lieu ne conviendra plus que par équivoque.

La définition précédente considère un corps contenant unique qui demeure inchangé.

Un corps peut être contenu par plusieurs matières différentes qui, d'ailleurs, ne changent pas d'un instant à l'autre ; il peut être plongé en partie dans l'eau et en partie dans l'air ; par une première équivoque, nous dirons que les extrémités de l'eau et de l'air sont le lieu de ce corps.

Un corps peut être, à chaque instant, enveloppé par une seule et même matière ; mais cette matière peut changer d'un instant à l'autre ; ainsi dit-on, par équivoque, d'une tour immobile qu'elle demeure au même lieu, bien que l'air au sein duquel elle se trouve soit constamment entraîné par le vent.

On peut réunir les deux équivoques précédentes : un corps peut être, à chaque instant, contenu par plusieurs milieux différents, et l'un de ces milieux ou chacun d'eux peut s'écouler d'un instant à l'autre ; ainsi en est-il d'un pieu fiché dans le lit d'un fleuve et que baigne une eau sans cesse renouvelée.

A ces trois sens dérivés, le nom de lieu ne convient que par équivoque ; le sens propre du mot lieu concerne une surface unique et invariable dans le temps ; ici, nous avons considéré successivement plusieurs surfaces invariables, puis une surface variable, enfin plusieurs surfaces variables. Mais l'équivoque est autrement grande lorsque nous parlons du lieu du Ciel ultime (2).

Le ciel ultime a un lieu, car nous disons de ses parties qu'elles se meuvent de mouvement local, qu'elles changent de

1. ROGER BACON, *loc. cit.*, fol. 53, a.
2. ROGER BACON, *loc. cit.*, fol. 51, a et b.

lieu, que telle partie est à l'orient à tel moment, à l'occident à tel autre moment. Lors même que ce ciel serait immobile, il serait encore en un lieu, car ses diverses parties seraient en repos local.

Mais aucun corps n'entoure le ciel ultime, aucun corps ne le loge ; lors donc que nous parlons du lieu de ce ciel, nous ne rapportons ce lieu à aucune surface, simple ou multiple, invariable ou changeante. Par ce lieu, nous entendons seulement désigner un certain rapport du ciel ultime aux termes et au centre du Monde.

« Je dis que ce lieu n'est point autre chose qu'un certain rapport au centre et aux termes du Monde. Lorsqu'une étoile est à l'extrémité d'une ligne menée de l'orient jusqu'au centre du Monde, on dit que le lieu de cette étoile est à l'orient ; si l'étoile est à l'extrémité d'une ligne menée de l'occident jusqu'au centre du Monde, on dit qu'elle est logée à l'occident ; lorsqu'elle est à l'extrémité d'une autre ligne issue du centre du Monde, on dit qu'elle est en un autre lieu, parce qu'elle a un autre rapport aux termes du Monde ; la proposition est donc démontrée. »

Le mot de lieu n'implique donc ici aucune relation de corps contenant à corps contenu, mais uniquement une relation à des termes du Monde bien déterminés.

Bacon n'hésite pas à affirmer qu'Aristote a pris le mot lieu en ce sens dérivé et équivoque lorsqu'il a dit que le lieu était immobile : « Car un lieu unique correspond à une relation unique aux termes du Monde, tandis que des lieux différents correspondent à des relations différentes. Au contraire, lorsqu'il dit que le lieu est *ultimum corporis continentis immobile,* Aristote prend le mot lieu *secundum esse potissimum.* »

Seul parmi les maîtres de la Scolastique, Bacon a clairement marqué que, pour entendre Aristote, il convenait de distinguer deux significations du mot lieu, le Philosophe ayant usé, selon les circonstances, tantôt de l'une de ces acceptions et tantôt de l'autre.

A ces considérations sur le lieu de l'orbe suprême, Bacon joint la critique des opinions, différentes de la sienne, qu'ont émises divers auteurs.

La première opinion qu'il réfute (1) est celle qu'Albert le Grand, fort injustement d'ailleurs, attribue à Gilbert de la Porrée :

« Il ne faut point dire, comme beaucoup l'ont fait, que la surface continue qui termine le ciel suprême peut être considérée comme le lieu de ce ciel ; cette surface, en effet, n'est point séparée du corps logé, elle en est un accident, tandis que le lieu est un accident du corps contenant, puisqu'il est défini comme l'extrémité du corps contenant. » D'ailleurs, cette surface convexe se meut exactement comme le ciel qu'elle termine ; il faudra donc qu'elle ait un lieu comme ce ciel en a un ; « dès lors, si l'on ne peut obtenir de lieu sans supposer l'existence d'un corps contenant, il faudra que cette surface convexe ait un contenant ; partant, ou bien elle se contiendra elle-même ou bien elle sera contenue par quelque autre surface ; mais ces deux alternatives sont également impossibles ».

« Quelques-uns, poursuit Bacon (2), veulent imposer l'opinion d'Averroès, selon laquelle le centre du Monde est le lieu du ciel ; mais cette opinion ne me plaît pas. »

Sans doute, en effet, les parties du ciel sont en un lieu lorsqu'elles ont un certain rapport avec le centre du Monde ; lorsque ce rapport change, on dit qu'elles changent de lieu ; ce rapport au centre du Monde constitue donc le lieu de ces parties ; mais ce rapport n'est pas le centre du Monde. Il est donc vrai de dire que le lieu du ciel résulte de certaines relations entre les parties de ce ciel et le centre du Monde ; mais il est faux de prétendre que ce lieu soit le centre du Monde.

En dépit de cette divergence, de langage peut-être plus que de pensée, entre Averroès et Bacon, il semble bien que ces deux philosophes s'accordent en cette proposition : Pour que l'orbe ultime soit en un lieu, partant, pour qu'il lui soit possible de se mouvoir de mouvement local ou d'être en un état de repos qui le prive de tout mouvement local, il faut qu'il existe au centre de l'Univers un corps concret immobile. Assurément, cet axiome fondamental de la philosophie averroïste n'est

(1) ROGER BACON, *loc. cit.*, fol. 53, b.
(2) ROGER BACON, *loc. cit.*, fol. 53, c.

énoncé nulle part en la théorie du lieu que Bacon a développée, mais il paraît être sous-entendu partout; si l'on niait que le célèbre Franciscain eût voulu désigner, sous le nom de *centrum mundi,* un tel corps fini, immobile et concret, on ôterait tout sens intelligible à bon nombre de ses propositions.

N'oublions pas de mentionner que Bacon a formulé quelque part (1) cette proposition : « Le Ciel lui-même s'arrêtera un jour ou, du moins, il est possible qu'il s'arrête. » Cette affirmation a-t-elle précédé ou suivi l'affirmation analogue portée en 1277 par les théologiens de Paris, nous ne saurions le dire, car nous ignorons à quelle date les *Communia naturalium* furent composés.

VII bis

RICHARD DE MIDDLETON

L'un des premiers théologiens en qui nous puissions noter l'influence de la condamnation portée en 1277, par Étienne Tempier, contre les *Articuli Parisienses,* est Richard de Middleton. Richard de Middleton est mort vers l'an 1300 ; il dut donc rédiger ses questions sur les *Livres des Sentences* alors que les décisions de la Sorbonne étaient encore toutes récentes.

Parmi les articles condamnés se trouvait celui-ci : « *Quoa Deus non possit movere Cælum motu recto. Et ratio est quia tunc relinqueret vacuum.* » Aussi, Richard ne manque-t-il point d'examiner cette question (2) : « Dieu peut-il donner au ciel ultime un mouvement de translation ? » A l'appui des raisons qui justifient une réponse affirmative, il a soin de placer celle-

(1) Fratris Rogeri Bacon *Communium naturalium* liber primus, partis tertiæ dist. 2ª, cap. 4ᵐ : De vacuo quantum ad ejus necessitatem propter locata et propter motum augmenti et nutrimenti, et propter motum localem. Ms. cit., fol., 59 d.

(2) *Clarissimi theologi Magistri* Ricardi de Media Villa *Seraphici ord. min. convent. Super quatuor libros Sententiarum Petri Lombardi Quæstiones subtilissimæ.* Tomus secundus Brixiæ, MDXCI. Lib. II, dist. XIV, art. III, quaest. III : Utrum Deus posset movere ultimum cœlum motu recto ; p. 186.

ci : « Cet article : Dieu ne pourrait mouvoir le ciel d'un mouvement rectiligne, a été excommunié par Monseigneur Étienne, évêque de Paris et docteur en sacrée Théologie. »

Dieu, dit Richard de Middleton, pourrait donner au Ciel entier un mouvement de translation. Sans doute, hors du ciel ultime, il n'y a pas de lieu, pas d'espace, et aucune chose ne saurait, par quelque puissance que ce soit, fût-ce la puissance divine, être mue d'un mouvement de translation s'il n'existe, hors d'elle, quelque espace ; mais Dieu pourrait créer un espace hors du Monde.

En outre, sans qu'il ait pour cela à créer aucun espace, Dieu pourrait mouvoir de mouvement rectiligne une partie du Ciel, faire descendre, par exemple, une partie du Ciel Empyrée jusqu'à la Terre.

La pensée qu'un déplacement rectiligne du Monde entraînerait la production du vide n'effraye pas, d'ailleurs, notre Franciscain. Dieu, dit-il, peut produire le vide ; il pourrait anéantir tous les corps qui existent entre le Ciel et la Terre, sans mouvoir ni le Ciel, ni la Terre ; cela fait, il n'y aurait plus aucune distance entre le Ciel et la Terre, car la distance entre deux corps est constituée par les créatures qui leur sont interposées ; mais le Ciel et la Terre ne seraient pas, non plus, conjoints l'un à l'autre, car sans les modifier aucunement, Dieu pourrait, entre le Ciel et la Terre, créer des corps et, partant, une distance ; ne pas être distants, ce n'est donc pas, pour deux corps, la même chose qu'être conjoints ; il n'y a pas de contradiction à affirmer qu'ils ne sont ni distants, ni conjoints ou, en d'autres termes, que le vide existe entre eux.

D'ailleurs, Richard de Middleton remarque que l'on opposerait à tort l'impossibilité du vide à la possibilité d'un déplacement rectiligne du Monde ; le Ciel, en effet, n'est pas en un lieu ; une translation du Ciel ne produirait pas de vide.

Richard de Middleton ne nous présente, au sujet de la question qui vient d'être examinée, rien qui puisse retenir bien fortement l'attention du philosophe. Mais les passages que nous avons analysés méritent d'être notés par l'historien de la Philosophie. Nous y voyons les décrets portés par la Théologie catholique contraindre les physiciens à reprendre l'exa-

men des propositions que leur avait léguées le Péripatétisme. De cette critique sortira, en particulier, toute une théorie nouvelle du lieu et du mouvement, théorie que Duns Scot va inaugurer.

IX *bis*

ANTONIO D'ANDRÈS

Antonio d'Andrès était contemporain de Jean le Chanoine et, comme lui, disciple immédiat de Duns Scot. Parmi ses nombreux écrits se trouve un commentaire au livre des *Six Principes* de Gilbert de la Porrée (1).

Cet écrit d'Antonio d'Andrès intéresse presque exclusivement l'étude des catégories ; toutefois, une des questions consacrées à l'étude du prédicament *ubi* traite du célèbre problème qui a pour objet le lieu de l'orbe suprême.

Reproduisons ici ce qu'en cette courte question dit le fidèle disciple du Docteur Subtil.

« Les divers philosophes et commentateurs ont tenu des propos divers, car ils voulaient sauver cette proposition : Le ciel ultime n'a pas de lieu propre, mais, cependant, il est en un lieu d'une certaine manière. Certains auteurs, tel Averroès, ont dit que le ciel ultime était en un lieu selon son centre ; d'autres, comme Thémistius, qu'il en était en un lieu par ses parties ; d'autres encore, qu'il était logé par sa surface terminale. Cette question regarde plutôt le quatrième livre des *Physiques*.

(1) *Questiones* Scoti *super Universalia Porphyrii. necnon Aristotelis predicamenta ac Peryarmenias. Item super libros Elenchorum. Et* Antonii Andree *super libro Sex principiorum. Item questiones* Joannis Angelici (sic) *super questiones universales ejusdem Scoti.* Colophon : Expliciunt questiones Doctoris subtilis Joannis Scoti super universalia Porphyrii : et Aristotelis predicamenta : et peryarmenias : ac elenchorum necnon discipuli ejus Antonii Andree super libro sex principiorum Gilberti porretani : studiosissime correcte per Reverendissimum patrem magistrum Mauritium de portu Hibernicum archiepiscopum Tumanensem ordinis minorum. Impresse Venetiis per Philippum pincium Mantuanum. Anno domini 1512. die. 9. Augusti.

(2) *Questiones clarissimi doctoris* Antonii Andree *super sex principiis Gilberti Porretani.* Quæstio VIII : Utrum ultimum cælum sit in loco ; éd. cit., fol. 60, col. d.

« Quoi qu'il en soit des opinions de ces philosophes, je tiens pour certain qu'à proprement parler, le ciel ultime n'est en aucun lieu, et cela par la raison que donne l'Auteur des *Six Principes*. En effet, tout ce qui est en un lieu est entouré par quelque corps qui se trouve hors de l'objet logé, qui en est distinct et séparé, comme le montre le quatrième livre des *Physiques ;* mais il n'existe aucun corps hors du ciel ultime, sinon il ne serait plus le ciel ultime.

« Il faut remarquer ici que les corps de l'Univers sont ordonnés les uns par rapport aux autres de telle sorte qu'ils soient localement contenants et contenus ; la terre est contenue par l'eau, l'eau par l'air, l'air par le feu, le feu par l'orbe de la Lune, l'orbe de la Lune par un autre orbe, et ainsi de suite jusqu'à l'orbe suprême. De même donc que l'on peut, sans inconvénient, au sein de l'Univers, donner un corps, la terre, qui est contenu mais qui n'est le lieu d'aucun autre corps et ne contient rien, de même on peut, sans inconvénient, donner un corps qui joue le rôle de lieu contenant un autre corps, mais qui n'est en aucun lieu et n'est contenu par aucun corps ; tel est l'orbe suprême ou le ciel ultime, que ce ciel soit le premier mobile, comme le prétendent les philosophes, ou que ce soit le ciel Empyrée immobile, selon l'opinion des théologiens et selon la vérité ; en ce ciel Empyrée est le lieu des bienheureux ; au delà, il n'y a plus ni lieu, ni mouvement, ni temps, comme le dit Aristote au second livre *Du Ciel et du Monde.* »

Jean le Chanoine, lui aussi, refusait tout lieu à l'orbite suprême ; mais, fidèle interprète de la pensée de Duns Scot, il lui attribuait un *ubi ;* Antonio Andrès ne dit pas un mot de cet *ubi*. Il y a plus ; au cours des trois questions (1) que lui suggère ce que Gilbert de la Porrée a écrit au sujet du prédicament *Ubi,* Andrès répète fréquemment le mot lieu ; mais, pas une seule fois, il ne prononce le mot *ubi ;* il semble qu'à l'opposé du Docteur Subtil, son maître, il n'attribue à l'*ubi* aucune réalité.

Lorsqu'avec Jean le Chanoine, Antonio d'Andrès nie que la sphère suprême ait un lieu au sens propre du mot, il semble

(1) ANTONIO D'ANDRÈS, *Op. cit.,* quæstt. XII, XIII et XIV ; éd. cit., fol. 60.

subir l'influence de Roger Bacon, influence qui fut assurément très puissante en l'École franciscaine du XIVe siècle ; lorsqu'il laisse entièrement de côté la notion d'*ubi* pour ne s'attacher qu'à l'idée de lieu, il prépare la philosophie parisienne de Grégoire de Rimini, de Jean Buridan et d'Albert de Saxe.

En un prochain paragraphe, nous aurons occasion d'analyser un autre écrit d'Antonio d'Andrès ; en cet écrit, nous le verrons faire allusion à l'*ubi ;* mais plus encore qu'en celui-ci, nous le verrons s'éloigner de l'enseignement de Duns Scot et de Jean le Chanoine.

En un troisième ouvrage (1), au contraire, Antonio d'Andrès s'exprime, au sujet de l'immobilité du lieu, presque dans les mêmes termes que Jean Marbres.

« Selon le Philosophe, dit Andrès (2), le lieu est la partie ultime du contenant ; il est immobile et incorruptible. Certains expliquent l'immobilité du lieu en disant que le lieu matériel est, il est vrai, immobile ; mais le lieu formel, qui exprime l'ordre aux divers parties de l'Univers, c'est-à-dire au centre et à la circonférence du Monde, est immobile et incorruptible.

« Je déclare, en peu de mots, qu'un tel lieu [formel] est corruptible. » En faveur de cette proposition : Le lieu est incapable de mouvement local, mais il peut être engendré ou détruit, notre auteur développe une argumentation toute semblable à celle de Jean le Chanoine. Puis il poursuit en ces termes :

« Bien plus : Je dis que tout lieu, en tant qu'il exprime un rapport, est corruptible ; mais en tant qu'il désigne la surface ultime du corps contenant, il peut être incorruptible. Cela est évident s'il s'agit des surfaces concaves des divers cieux, car ces surfaces ne sont pas susceptibles de corruption ; et cependant, comme elles sont mobiles, le rapport que chacune d'elles a au corps logé est corrompu par l'effet même du mouvement

(1) Ant. Andreæ. *Conventualis franciscani, ex Aragoniæ provincia ac Ioannis Scoti doctoris subtilis discipuli celeberrimi, In quatuor Sententiarum Libros opus longe absolutissimum :* Quod, cum diu latuerit : a F. Constantio A Sarnano ejusdem ordinis, è tenebris jam nunc vindicatum... ; felicio auspicio prodit... Venetiis, Apud Damianum Zenarum. MDLXXVIII. Lib. II, Dist. III, quæst. V : Utrum angelus sit in loco ; fol. 53, col. b.

(2) Antonio d'Andrès, *Loc. cit.*, fol. 53, coll. c et d.

de cette surface. Ici, je ne parle pas du ciel Empyrée qui est immobile, car Aristote n'a pas connu ce ciel.

« Je dis donc que le lieu est immobile, comme le voulait le Philosophe, en ce sens qu'il possède l'immobilité opposée au mouvement local ; en outre, il est incorruptible par équivalence... Il est clair qu'il est incorruptible par équivalence ; en effet, si le corps logé se meut, il y a tout aussitôt acquisition d'un rapport entre le lieu et le corps logé qui a été déplacé, tout semblable au rapport que présentait le lieu abandonné. »

Sous une forme trop concise et assez confuse, nous reconnaissons cette notion de lieu persistant *par équivalence,* engendrée par l'enseignement de Damascius et de Simplicius, et à laquelle l'École scotiste et l'École nominaliste ont attribué une égale importance.

IX *ter*

JEAN DE BASSOLS

Si l'influence de Roger Bacon se laisse parfois deviner dans les pensées d'Antonio d'Andrès, elle se trahit plus nettement encore dans l'œuvre de Jean de Bassols.

Le franciscain écossais Jean de Bassols a été, comme Jean le Chanoine, comme Antonio d'Andrès, un disciple immédiat de Duns Scot ; il en a même été, dit-on, le disciple préféré ; le Docteur Subtil l'avait surnommé *l'Auditoire,* car, en ses leçons, c'est à lui qu'il adressait du regard ses habiles argumentations. En dépit de cette faveur du maître, Jean de Bassols semble être resté fort peu connu. Il mourut en 1347, laissant un commentaire aux *Livres des Sentences* qui ne paraît pas avoir été fort lu dans l'École. Au commencement du XVIe siècle, Oronce Fine trouva un exemplaire manuscrit, taché et déchiré, de cet important ouvrage ; il en donna une édition, la seule, croyons-nous, qui ait été imprimée (1).

(1) *Opera* JOANNIS DE BASSOLIS *Doctoris Subtilis Scoti (sua tempestate) fidelis Discipuli, Philosophi. ac Theologi profundissimi, In Quatuor Sententiarum Libros credite Aurea. Quæ nuperrime Impensis non minimis, Curaque, et emendatione*

Jean de Bassols combat souvent les opinions de saint Thomas d'Aquin ; les termes dont il use (1) pour désigner « *dictus doctor Thomas* » semblent indiquer que ses questions furent composées avant la canonisation du Docteur Angélique, c'est-à-dire avant l'an 1323.

Le disciple favori de Duns Scot semble fréquemment soumis, avons-nous dit, à l'influence de Roger Bacon ; les opinions que cette influence lui suggèrent paraissent, en plus d'une circonstance, préparer la voie aux théories nominalistes d'Occam. Ces remarques se peuvent faire en lisant ce que notre auteur a écrit de l'immobilité du lieu (2).

L'argumentation de Jean de Bassols est entièrement dirigée contre la théorie de Gilles de Rome ; il nie que la forme du lieu d'un corps soit la distance de ce lieu au centre et aux pôles du Monde et que ce lieu demeure immobile lorsque le corps logé ne se meut pas. Comme Jean le Chanoine, Jean de Bassols admet que cette distance est un attribut des corps intermédiaires entre le corps logé et le centre du Monde ou ses pôles ; comme Jean le Chanoine, il admet que cette distance et, partant, le lieu dont elle est la forme, peuvent se corrompre par suite de la corruption des corps intermédiaires ; il admet, en outre, contrairement à l'opinion de Jean le Chanoine, que le mouvement local de ces corps entraîne comme conséquence le mouvement local du lieu. Seulement, autour d'un corps immobile, les lieux qui se succèdent les uns aux autres ont, les uns par rapport aux autres, une certaine relation d'équivalence (*æquipollentia*) ;

non mediocri. Ad debilitæ integritatis sanitatem revocata, Decoramentisque marginalibus, ac Indicibus, adnotata : Opera denique et Arte Impressionis mirifica Dextris Syderibus elaborata fuere. Venundantur a Francisco Regnault : Et Joanne Frellon. Parisiis. — Le livre Ier fut publié en 1517. — Le livre II porte le titre suivant : *Profundissimi Sacre theologie professoris* F. Joannis de Bassolis *minorite in secundum sententiarum Questiones ingeniosissime et sane quoque utiles...* Venundantur in vico Mathurinorum apud Joannem Frellon Edelissimum Bibliopolam sub signo Avicludii commorantem, Parhisius. Colophon : ...Impresse noviter in alma Parhisiorum lutecia..... Sumptibus honestorum bibliopolarum Francisci Regnault et Joannis Frellon. Arte vero et nitidissimis caracteribus Nicolai de Pratis Calcographi probatissimi. Anno ab orbe redempto millesimo quingentesimo decimosexto, die ultimo mensis Octobris. — Les deux derniers livres sont de 1516 et 1517.

1 Joannis de Bassolis *Op. cit.*, lib. II, dist. X, quæst. unica, art. III ; fol. LXI, col. a.

2 Joannis de Bassolis *Op. cit.*, lib. II, dist. II, quæst. III, art. IV.

« le lieu suivant équivaut au lieu précédent au point de vue du mouvement local ; on peut combiner chacun d'eux à un même troisième lieu et l'un fournira le même terme que l'autre au mouvement local dirigé vers ce troisième lieu ;... selon une même droite issue de l'un ou de l'autre de ces lieux et dirigée vers un même troisième lieu, le mouvement local est le même. »

Cette équivalence, par rapport à quoi l'appréciera-t-on ? Jean le Chanoine la fait consister en une disposition semblable par rapport au centre et aux pôles du Monde ; mais en son argumentation contre Gilles de Rome, il a nié l'immobilité de ce centre et de ces pôles, en sorte que sa théorie semble tourner en un cercle vicieux.

Jean de Bassols rompt ce cercle. Les pôles réels du Ciel, le centre réel du Monde sont des corps susceptibles de mouvement ; on ne peut, par rapport à ces repères mobiles, apprécier l'équivalence réelle de deux lieux ou, si l'on préfère, l'immobilité d'un lieu ; mais l'immobilité et l'équivalence dont on parle ici sont une immobilité, une équivalence purement fictives rapportées à un centre et à des pôles qui existent seulement en l'imagination du géomètre. « Le mathématicien, en effet, en vue de l'exposition de la Science, et sans prétendre qu'il en soit ainsi dans la réalité, imagine une ligne menée d'une partie du Ciel à une autre et passant par le centre du Monde, qui est lui-même un point imaginé ; cette ligne, terminée de part et d'autre au Ciel, reçoit le nom d'axe du Monde ; ses extrémités ou, en d'autres termes, les points qui la terminent sont nommés pôles, et ce sont simplement des points que l'on imagine dans le Ciel ; c'est par rapport à de tels pôles et à un tel centre que le lieu est dit immobile, d'une immobilité imaginaire et non point d'une immobilité réelle ; en réalité, ce lieu est corruptible et mobile, mais les lieux qui se succèdent gardent cependant entre eux une certaine équivalence. »

Lors donc qu'un corps demeure en repos, le lieu de ce corps se trouve, à partir de certains repères, à des distances dont la valeur demeure toujours la même ; ces repères n'ont aucune réalité et n'existent pas hors de l'imagination du géomètre ; telle est l'opinion de Jean de Bassols touchant l'immo-

bilité du lieu ; telle est aussi, sur le même sujet, la proposition essentielle de la doctrine occamiste.

XII *bis*

Grégoire de Rimini.

Par une heureuse et trop rare circonstance, les commentaires aux deux premiers livres *Des Sentences* de Pierre Lombard, composés par Grégoire de Rimini, sont datés ; leur auteur les enseigna à Paris en l'an 1344 (1).

Cette œuvre, nettement nominaliste, se présente à nous, bien souvent, comme une très vive réaction contre les doctrines scotistes. Ce caractère se marque, en particulier, avec une extrême netteté, en ce que l'auteur dit du lieu et de l'*ubi*.

Selon les Scotistes, le lieu est une certaine entité intrinsèque au corps logeant ; les divers disciples du Docteur Subtil diffèrent d'opinion touchant la nature de cette entité, mais, sauf Antonio d'Andrès, ils s'accordent tous à en admettre l'existence ; à cette entité, attribut du corps logeant, correspond, au sein du corps logé, une autre entité, l'*ubi*, que Duns Scot et ses disciples définissent tous comme l'a fait Gilbert de la Porrée.

Cet *ubi*, attribut réel que le lieu engendre dans le corps logé, est le véritable terme du mouvement local ; c'est un certain *ubi*, et non point un certain lieu, qui est gagné par le mobile au cours d'un tel mouvement, tandis que le même mobile délaisse non pas un autre lieu, mais un autre *ubi*.

(1) Gregorius de Arimino *In secundo Sententiarum nuperrime impressus. Et quam diligentissime sue integritati restitutus. Per venerabilem sacre theologie bacalarium fratrem Paulum de Genezano.* Colophon : Explicit lectura secundi sententiarum Fratris Gregorii de Arimino : sacri ordinis Heremitarum Sancti Augustini : theologie professoris excellentissimi : Prioris generalis quondam prefati ordinis : qui legit Parisius anno domini 1344°. Per venerabilem sacre theologie bacalarium fratrem Paulum de Geneçano quamdiligentissime castigata et sue pristine integritati restituta. Après la table, second colophon : Venetiis sumptibus heredum quondam domini Octaviani Scoti Modoetiensis ac sociorum. 8 octobris 1518. — La première édition, donnée par Paul de Genezano est de 1502.

Grégoire de Rimini s'inscrit en faux contre cette doctrine, et sur tous les points [1].

« Je pose, dit-il, deux conclusions :

« Voici la première : Aucune chose, lorsqu'elle se meut, n'acquiert une réalité quelconque, du genre des réalités permanentes, distincte de cette chose, et qui soit formellement inhérente à cette chose lorsqu'elle se trouve en un lieu.

« Voici maintenant la seconde. L'*ubi* n'est point une réalité distincte du lieu et du corps logé. »

Que l'*ubi* ne soit pas autre chose que le lieu, Grégoire de Rimini l'établit par des considérations qui devaient sembler particulièrement fortes aux Nominalistes. « Toute question, dit-il, qui est faite au moyen de termes interrogatifs qui appartiennent au prédicament *ubi* est une question qui s'enquiert du lieu ; toute réponse à une semblable question, donnée au moyen de termes de cette même catégorie, répond au sujet du lieu. Ces interrogations, en effet, ont des sens équivalents : Où (*ubi*) est Socrate ? Et : En quel lieu est Socrate ?... De même, si quelqu'un demande, au sujet de Socrate : Où (*ubi*) est-il ? on lui fournit des réponses convenables en disant : Il est à l'église, il est à l'école » ; et ces réponses désignent le lieu où se trouve Socrate.

« De ces remarques il résulte évidemment que, selon l'intention de Boèce, l'*ubi* signifie le lieu ; selon sa véritable attribution, ce prédicament *ubi* ne désigne nullement une réalité inhérente au sujet, mais une réalité qui lui est extrinsèque, à savoir le lieu. »

Pour attribuer à l'*ubi* une réalité intrinsèque au corps logé, le Docteur Subtil et ses disciples s'étaient servis de la définition de ce prédicament donnée par Gilbert de la Porrée. Grégoire de Rimini n'hésite pas à récuser cette autorité.

« L'Auteur des *Six principes*, dit-il, parle, en ce petit livre, d'une manière figurée et fort impropre : aussi, beaucoup d'auteurs, qui prennent ses paroles au sens propre, sont-ils déçus par elles. Gilbert n'entend nullement affirmer que l'*ubi* soit une réalité, nommée circonscription, distincte du lieu et du

1 GREGORII DE ARIMINO *Lectura in secundo Sententiarum*, dist. VIa, quæst. Ia, art. 2.

corps logé, et existant en ce dernier... Il veut seulement, par ces paroles, indiquer à quoi est proprement attribué le prédicament *ubi*. »

Cet *ubi*, qui n'est pas une réalité distincte du lieu, ne saurait être ce qui s'acquiert dans le mouvement local. A l'appui de cette proposition comme à l'encontre des propositions qui la contredisent, Grégoire de Rimini accumule les arguments :

« Si tout mobile qui se meut d'une manière continue » acquérait constamment un nouvel *ubi* en perdant l'*ubi* précédent, comme le prétend Duns Scot, « il se mouvrait à la fois de deux mouvements distincts ; en effet, tout corps qui se meut de mouvement local, qui passe d'un lieu à un autre, acquiert graduellement un lieu nouveau et se meut selon le lieu : si, en même temps, il acquérait continuellement un nouvel *ubi*, il se mouvrait également selon l'*ubi ;* il se mouvrait donc de deux mouvements distincts. »

Que le mouvement local ne puisse avoir pour objet l'acquisition graduelle d'un *ubi* nouveau, Grégoire de Rumini l'établit encore en invoquant l'autorité de Gilbert de la Porrée : « L'Auteur des *Six principes* dit que la sphère suprême n'a pas d'*ubi*, car aucun corps ne la circonscrit : il n'est donc pas vrai que toute chose qui se meut de mouvement local acquière à chaque instant une réalité telle que serait l'*ubi*. »

C'est donc le lieu, et non pas l'*ubi*, qui est la réalité continuellement acquise et perdue au cours du mouvement local ; mais cette proposition se rattache à un débat d'une extrême ampleur et dont Grégoire de Rimini a été une des principales parties.

Pour faire aisément saisir l'objet et l'importance du procès, prenons pour exemple un certain mouvement, et choisissons d'abord un mouvement d'altération ; considérons un corps qui s'échauffe.

A chaque instant, ce corps est porté à un certain degré de chaleur. Si nous fixons notre attention sur cet instant, nous distinguons deux réalités sans lesquelles le mouvement d'échauffement ne se produirait pes ; la première de ces réalités, c'est le corps, *sujet* du mouvement ; la seconde est une qualité, la chaleur, portée à une certaine intensité.

Ces réalités sont, toutes deux, du genre des *réalités perma-*

nentes ; et voici ce qu'il faut entendre par là : On pourrait concevoir, sans contradiction, que le corps demeure pendant un temps plus ou moins long tel qu'il est à l'instant considéré ; on pourrait également concevoir que, pendant ce temps, ce corps fût doué sans cesse de chaleur portée à l'intensité qu'elle atteint à l'instant considéré.

D'ailleurs, il est clair que, dans le corps en mouvement, en voie d'échauffement, la seconde de ces réalités, la qualité, n'existe pas à l'état permanent ; à chaque instant, le sujet quitte une certaine intensité de chaleur pour prendre une intensité de chaleur différente ; bien que cette qualité soit du genre des réalités permanentes, le corps ne la possède que d'une manière transitoire ou, comme disent les maîtres de l'École, *partibiliter*.

Considérons de la même manière le mouvement local ; fixons notre attention sur l'un des instants de la durée de ce mouvement : Deux réalités nous apparaissent : Le corps mobile, qui est le *sujet* de ce mouvement, et le lieu de ce corps ou l'*ubi* qui correspond à ce lieu. La première de ces réalités, le corps mobile, est une réalité permanente ; la seconde est du genre des réalités permanentes, car on peut concevoir que le corps demeure un temps plus ou moins long au lieu considéré, que, pendant tout ce temps, il garde le même *ubi*.

Bien que le lieu et l'*ubi* doivent être placés au nombre des choses qui peuvent demeurer sans changement pendant un certain temps, au nombre des *réalités permanentes,* ce n'est pas ainsi que les possède le mobile animé de mouvement local ; à chaque instant, il délaisse un certain lieu, un certain *ubi*, pour acquérir un nouveau lieu, un nouvel *ubi ;* il possède ce lieu, cet *ubi,* d'une manière transitoire, *partibiliter*.

Selon cette analyse, donc, il y a en tout mouvement deux réalités ; le corps qui est le *sujet* de ce mouvement, puis ce qui, en ce mouvement, se perd et s'acquiert, ce qui en est l'*objet,* le *terme ;* si la première réalité est permanente, la seconde ne se trouvera dans le sujet que sous forme transitoire, *partibiliter ;* mais elle n'en est pas moins du genre des réalités permanentes ; au lieu de concevoir que chacun de ses états de ses *mutatatum esse*, soit aussitôt délaissé par le sujet et remplacé par un

autre état, on pourrait concevoir qu'elle demeurât un certain temps, au sein du sujet, en l'un quelconque de ces états.

Selon cette analyse, le mouvement nous apparaît comme un suite d'états ; chacun de ces états est formé par l'association de deux réalités, le sujet et la disposition que le sujet acquiert ou perd par le mouvement; ces réalités sont toutes deux du genre des réalités permanentes.

Cette analyse nous révèle-t-elle ce qui constitue l'essence même du mouvement ? Certains philosophes le pensent ; d'autres, au contraire, prétendent que l'idée qu'elle met en notre raison n'est nullement l'expression de la réalité du mouvement.

Selon ces derniers, la réalité associée au sujet qui se meut n'est aucunement du genre des réalités permanentes; il serait aburde d'admettre qu'elle peut demeurer un temps, si court soit-il, en un sujet dénué de mouvement ; elle est semblable au temps, dont on ne peut concevoir qu'il cesse de s'écouler ; elle est essentiellement une *réalité successive,* une *forma fluens*. Lorsque nous saisissons un des états que le mobile traverse au cours de son mouvement et que nous fixons cet état en une permanence d'une certaine durée, nous remplaçons cet état par un autre état qui lui est complètement hétérogène ; le premier est l'association du sujet avec une réalité purement successive ; en lui substituant le second, nous anéantissons cette réalité successive et nous lui substituons une réalité permanente. Le mouvement est une *succession ;* nous lui substituons une *série continue* d'états de repos ; entre cette *succession* et cette *continuité,* il y a hétérogénéité radicale, parce qu'il y a hétérogénéité radicale entre la marche vers une disposition, vers une qualité, vers un lieu, et la possession de cette disposition, de cette qualité, de ce lieu.

Entre ces deux doctrines, quelle est celle qu'il convient de choisir ?

Selon Averroès (1), Aristote s'est rangé tantôt à l'une des manières de voir, et tantôt à l'autre. En sa *Physique,* il consi-

(1) Aristotelis *De physico auditu libri octo, cum* Averrois Cordubensis *variis in eosdem commentariis.* Libri tertii summæ secundæ cap. I, comm. 3.

dère le mouvement comme une *suite continue* d'états, et chacun de ces états comme l'association du sujet avec une réalité du genre des réalités permanentes ; chaque espèce de mouvement est alors classée dans la même catégorie que la forme acquise en ce mouvement par le sujet. Au livre des *Catégories,* au contraire, le Stagirite regardait le mouvement comme une succession ; il ne le plaçait dans aucune des catégories où se rangent les diverses sortes de réalités permanentes ; il en faisait un prédicament spécial. « Cette dernière manière de considérer le mouvement, ajoutait le Commentateur, est plus habituelle ; mais la première est plus vraie. »

Cette opinion, qu'Averroès regarde comme plus voisine de la vérité et qu'Aristote a embrassée en sa *Physique,* saint Thomas d'Aquin l'adopte lorsqu'il commente cet ouvrage (1).

Au contraire d'Averroès, Avicenne enseignait que le mouvement n'est pas suite continue d'états, mais qu'il est essentiellement succession ; Alexandre de Halès (2) se rangeait à cet avis.

Jean de Duns Scot, à son tour, se range pleinement à l'avis qui considère le mouvement comme l'association du sujet et d'une réalité sucessive, d'une *forma fluens;* nous l'avons entendu, en particulier, insister sur cette proposition que le mouvement local pouvait se produire sans changement de lieu, sans acquisition d'un nouvel *ubi,* et cela parce qu'il avait sa raison d'être en une certaine forme successive intrinsèque au mobile.

Fidèle disciple du Docteur Subtil, Jean le Chanoine adopte sa doctrine sur la nature du mouvement (3). « Le mouvement, dit-il, se distingue essentiellement et réellement du terme auquel il tend... En effet, aucune entité formellement

(1) D. THOMAE AQUINATIS *In libros physicorum Aristotelis interpretatio et expositio :* in lib. III lect. I.

(2) ALEXANDRI ALENSIS *Metaphysicæ* lib. V, ad comm. 18. — Nous empruntons ces deux renseignements sur Avicenne et sur Alexandre de Halès au *Commentarium* COLLEGII CONIMBRICENSIS E SOCIETATE JESU *super octo libros Physicorum Aristotelis Stagiritæ.* Pars prima, Lib. III, Cap. II, Quæst. I ; Venetiis, MDCXVI, Apud Andream Baba, pp. 310 sqq.

(3) JOANNIS CANONICI *Quæstiones super VIII Physicorum libros Aristotelis ;* in lib. III quæst I, art. I.

successive ne peut être identique à une entité formellement permanente ; or, le mouvement est une entité formellement successive et son terme est une entité formellement permanente... Le mouvement n'est pas la forme à l'acquisition de laquelle il tend, ni les diverses parties de cette forme, qui se succèdent les unes aux autres... Il n'est pas simplement l'écoulement de la forme (*fluxus formæ*), car ce flux n'est autre chose que la série continue des divers états de cette forme rangés selon leur ordre de succession dans le temps... » Le mouvement ne peut donc être que la *forma fluens* considérée par Duns Scot.

A ces propositions, Jean le Chanoine en ajoute d'autres qui n'ont pas moins d'importance (1).

Nous venons de comparer deux définitions du mouvement ; l'une de ces définitions considère le mouvement comme une suite continue d'états dont chacun peut être considéré à part et distingué des autres ; l'autre définition le prend comme quelque chose qui s'écoule incessamment, où il est impossible de marquer des divisions, de saisir un état pour l'isoler.

Or, « le mouvement pris en son essence formelle, c'est-à-dire le mouvement qui se poursuit sans division (*quantum ad esse continuativum*), comme l'indique la seconde définition, est étranger à notre esprit... Au contraire, le mouvement pris comme une suite d'états distincts (*quantum ad esse discretum*), n'existe que par notre esprit ; nous voulons dire par là qu'il ne possède point ce mode d'existence que forme une suite d'états distincts, si ce n'est par notre esprit, qu'une opération de l'esprit le pose seule en cette manière d'être, bien que celle-ci ait un *substratum* en la réalité. »

Ainsi donc, selon Jean le Chanoine, le mouvement réel est constitué par une *forma fluens ;* mais cet *esse continuativum,* qui est l'essence même du mouvement, ne peut être saisi tel quel par notre raison ; pour comprendre le mouvement, notre raison est obligée d'en altérer l'essence ; à la *forma fluens* elle substitue une suite continue de réalités distinctes dont chacune est du genre des réalités permanentes ; à l'*esse continuativum*

(1 Jean le Chanoine, *loc. cit.*, art. 3.

que possède le mouvement selon la nature des choses, elle substitue un *esse discretum* qui n'est rien hors de notre raison, qui correspond à l'*esse continuativum* véritable sans lui être identique.

Ajoutons que Jean le Chanoine applique (1) au temps une théorie toute semblable à celle qu'il vient d'appliquer au mouvement.

Toute la philosophie du mouvement et du temps si brillamment soutenue de nos jours par l'École bergsonienne n'est-elle point contenue en ces quelques lignes de Jean le Chanoine ?

Si Jean le Chanoine a pleinement admis et clairement exposé la théorie du mouvement que Duns Scot avait proposée, d'autres disciples du Docteur Subtil se sont refusés à suivre cette doctrine ; parmi ceux-ci, il nous faut ranger Antonio d'Andrès.

Antonio d'Andrès a composé un traité *Sur les trois principes* (2) dont la Métaphysique aristotélicienne compose toutes choses : La matière, la forme et la privation ; ce *Traité des trois principes* eut, au Moyen Age, une grande célébrité.

Au début de ce traité, Antonio d'Andrès examine « si la mobilité est le sujet de la Science physique » et l'examen de cette question le conduit à analyser la nature du mouvement.

Le mouvement local est, formellement, un rapport ; c'est, en effet, un mouvement vers l'*ubi*, et l'*ubi* lui-même est formellement un rapport. Les autres mouvements sont des formes absolues ; ces mouvements, en effet, tendent à l'acquisition de la substance, de la quantité ou de la qualité qui sont, formellement, quelques choses d'absolu. « Or, je tiens que le mouvement ne diffère pas réellement de la forme à laquelle il tend ; c'est ce que le Commentateur affirme explicitement, au troi-

(1) JOANNIS CANONICI *Quæstiones super VIII libros Physicorum Aristotelis*, lib. IV, quæst. V, quantum ad secundum articulum.

(2) *Tria principia* CLARISSIMI DOCTORIS ANTONII ANDREE *secundum doctrinam doctoris subtilis Scoti. Nec non et expositio* FRANCISCI MAYRONIS DOCTORIS ILLUMINATI *super octo libros phisicorum valde utilis et brevis juxta Ari. propositiones et demonstrationes, et formalitates* EJUSDEM. Colophon : Impressum in inclita Civitate Ferrarie regnante Hercule Duce secundo per Magistrum Laurencium de rubeis de Valentia. Anno domini MCCCCLXXXXV. Idus Madii.

sième livre des Physiques, lorsqu'il dit : Il y a deux opinions touchant le mouvement ; l'une, qu'il est l'écoulement de la forme ; l'autre, qu'il est la forme même qui s'écoule ; la première est plus répandue, ajoute-t-il, mais la seconde est plus proche de la vérité (1). »

Par ces déclarations, qui refusent à l'*esse continuativum* du mouvement toute réalité distincte de l'*esse discretum*, Antonio d'Andrès rejette la doctrine scotiste et fraye la voie aux théories nominalistes.

Il est clair, en effet, que l'École nominaliste ne saurait admettre cet *esse continuativum* du mouvement, qui demeure inaccessible à notre entendement ; seul, l'*esse discretum* pourra subsister à ses yeux.

Contre les doctrines scotistes, les Nominalistes, nous l'avons vu, ont trouvé en Grégoire de Rimini un vigoureux défenseur.

« La première conclusion que nous ayons à prouver, dit Grégoire de Rimini (2), c'est que le mouvement n'est pas une entité distincte de toutes les entités permanentes.

« La seconde conclusion, c'est qu'il n'existe hors de l'intelligence aucune entité distincte de toutes les choses permanentes, et présentant les caractères que nos adversaires attribuent au changement.

« Lorsqu'un objet est en mouvement, il ne nous présente pas trois choses distinctes : En premier lieu, une chose qui se meut ; en second lieu, une chose qui est acquise ; en troisième lieu, une chose distincte de chacune des deux précédentes et distincte de leur ensemble, chose qui, selon l'opinion que nous avons exposée, serait le mouvement. Il y a une chose que le mobile acquiert sans cesse ; par rapport à cette chose, il est incomplètement en acte et il tend sans cesse à compléter cet acte ; c'est cette chose-là qui est le mouvement. »

Considérons, par exemple, le mouvement d'altération. Au

(1) On remarquera qu'Antonio d'Andrès emploie les termes *forma fluens* et *fluxus formæ* là précisément où Jean le Chanoine eût dit, inversement, *fluxus formæ* et *forma fluens* ; la plus grande confusion règne, dans les divers traités scolastiques, en ce qui concerne l'emploi de ces deux dénominations ; le contexte, heureusement, permet de dissiper l'incertitude qui en résulte.

(2) Gregorii de Arimino *Lectura in secundo Sententiarum* ; dist. I, quaest. IV, art. I.

sein du sujet de ce mouvement, « il y a une qualité qui se fait continuellement... ; c'est cette qualité qui est l'altération ; l'altération n'est donc nullement une semblable réalité successive, distincte de la qualité même qui se fait ».

Considérons de même le mouvement local. « Toutes les fois que les propositions suivantes seront vraies au sujet d'un certain corps : Ce corps peut être, à un certain instant, en un lieu dans lequel, immediatement auparavant, il ne se trouvait pas ou dans lequel ses parties ne se trouvaient pas toutes ; immédiatement après cet instant, il ne sera plus en ce lieu, mais il sera en un lieu où il n'est pas à ce même instant ; ce corps pourvu de lieu sera vraiment en mouvement local. Mais pour que ces propositions puissent être formulées, il n'est pas nécessaire d'imaginer une chose qui ne soit pas comprise au nombre des réalités permanentes. »

« Tout ce qui se meut de mouvement local, dit encore Grégoire de Rimini, acquiert sans cesse, d'une manière transitoire (*partibiliter*) une certaine réalité permanente ; en effet, tout ce qui se meut ainsi se meut d'un lieu à un autre (et nous prenons ici le mot lieu au sens communément reçu) ; on voit donc que toute chose qui se meut d'un mouvement local est une chose permanente ; partant, on n'a nullement à poser une certaine réalité, distincte de toute réalité permanente, qui serait le mouvement local. »

Ainsi le mouvement d'altération, c'est la qualité même que le sujet acquiert graduellement ; le mouvement local, c'est le lieu dont le mobile s'empare d'une manière transitoire ; c'est encore, selon les expressions diverses dont use Grégoire de Rimini, le volume (*Magnitudo*), variable d'un instant à l'autre, que ce mobile vient successivement occuper, l'espace qu'il parcourt en son continuel changement de place ; il est illusoire d'attribuer ce mouvement local à une certaine *forma fluens* intrinsèque au mobile.

Devant la théorie qu'il développe, Grégoire de Rimini voit se dresser une objection ; cette objection est fournie par l'argument même que Duns Scot avait invoqué lorsqu'il avait voulu rattacher le mouvement local à une *forma fluens* intrinsèque au mobile : Un corps peut se mouvoir localement bien

qu'il soit dépourvu de tout lieu. Voici comment Grégoire expose cette objection (1) :

« S'il n'y avait, s'il ne pouvait y avoir aucun mouvement local sans qu'un certain volume ou qu'un certain espace fût acquis par le mobile, il en résulterait qu'il serait impossible qu'un corps fût mû localement sans que ce corps acquît un certain espace. Or, cette conséquence est fausse. Il est certain, en effet, que Dieu pourrait anéantir tous les corps du Monde autres que l'orbe de la Lune ; qu'il pourrait, cependant, continuer d'exercer sur l'intelligence qui meut cet orbe une influence identique à celle qu'il exerce actuellement ; que cette intelligence pourrait continuer d'agir sur cet orbe, en vue de lui imprimer un mouvement de rotation exactement comme elle agit maintenant. Il est certain aussi que Dieu pourrait créer un ciel unique et plein, anéantir tout autre corps, et faire tourner ce Ciel comme il fait actuellement tourner le premier mobile. Cela posé, il est clair que l'orbe de la Lune ou que ce Ciel plein se mouvrait de mouvement local ; il n'existerait cependant ni volume, ni réalité permanente d'aucune sorte qu'il pût acquérir. »

Si l'on admet la réalité de tels mouvements locaux, il semble impossible de ne pas déclarer avec Duns Scot que le mouvement local consiste en une certaine *forma fluens* intrinsèque au mobile.

Aussi Grégoire de Rimini n'hésite-t-il pas à déclarer, tout aussi nettement que l'eût fait Averroès, que de tels mouvements sont impossibles : « Lors même que l'intelligence appliquerait sa vertu motrice au Ciel exactement comme elle la lui applique actuellement, elle ne mettrait pas le Ciel en mouvement local et le Ciel ne se mouvrait point ; il ne serait donc pas exact de dire que cette intelligence meut le Ciel ou que le Ciel se meut de mouvement local. Il serait étrange que quelqu'un pût concevoir le contraire. De même qu'un sujet ne peut éprouver un mouvement selon la qualité (mouvement d'altération) sans acquérir ni perdre aucune qualité, de même il est impossible qu'un corps se meuve selon le lieu sans acquérir aucun lieu,

(1) Grégoire de Rimini, *loc. cit.*, art. 2.

sans en perdre aucun, sans éprouver aucune sorte de changement relatif au lieu. Or, toute acquisition de lieu, tout changement relatif au lieu serait impossible si le Ciel existait seul dans la nature et qu'il n'existât aucun autre corps. »

La théorie du mouvement local développée par Grégoire de Rimini ne contredit pas seulement à la théorie de Duns Scot qui attribue ce mouvement à une réalité purement successive, à une *forma fluens* intrinsèque au mobile ; elle contredit aussi à la théorie tout opposée qu'a proposée Guillaume d'Occam.

Comme Grégoire de Rimini, Guillaume d'Occam nie formellement (1) que le mouvement soit une entité non comprise parmi les réalités permanentes.

« Pour qu'un corps se meuve (2), il suffit que, sans interruption de temps ni de repos, continuellement et d'une manière transitoire (*partibiliter*), le mobile acquière ou perde quelque chose... Pour qu'un corps blanchisse, il suffit qu'il acquière continuellement de nouvelles parties de blancheur ; pour qu'il se meuve de mouvement local, il suffit que, continuellement et sans repos, il acquière un lieu après un autre, que, sans trêve, il se trouve successivement en des lieux différents... On dit donc qu'un corps se meut d'une manière continue lorsqu'à chaque instant, il est exact de dire que ce mobile est en un lieu où il n'était pas auparavant, ou qu'il possède quelque chose qu'il ne possédait pas auparavant, ou qu'il ne possède plus quelque chose qu'il possédait. Ces propositions admises et toute autre proposition écartée, le mobile se meut vraiment ; et cependant il n'intervient ici aucune réalité qui ne soit permanente, car le mobile est permanent et tout ce qui est acquis par le mobile est permanent... Il n'y a donc là que des choses permanentes ; mais comme ces choses permanentes ne sont pas simultanées, qu'elles sont acquises l'une après l'autre, le mobile se meut véritablement. »

« Le sens de cette proposition (3) : Le mouvement est successif, est celui-ci : Lorsqu'un corps se meut, ce qu'il acquiert ou

(1) VENERABILIS INCEPTORIS FRATRIS GULIELMI DE VILLA HOCCHAM ANGLIE : ACHADEMIE NOMINALIUM PRINCIPIS : *Summule in lib. Physicorum adsunt*. Colophon : Impressum Venetiis per Lazarum de Soardis. Anno 1506, Die 17 Augusti. Partis tertiæ cap. V, fol. 14, col. d, et fol. 15, col. a

(2) GUILLAUME D'OCCAM, *Op. cit.*, pars III, cap. VI ; éd. cit. fol. 15, coll. a et b.

(3) GUILLAUME D'OCCAM, *Op. cit.*, pars III, cap, VII ; éd. cit. fol. 15, col. c.

perd, il ne l'acquiert pas simultanément, mais successivement. Par conséquent, il ne faut point s'imaginer que le mouvement soit quelque réalité successive, totalement distincte de toute chose permanente. »

En cette condamnation de la doctrine scotiste, Occam s'accorde pleinement avec Grégoire de Rimini ; il s'en sépare lorsqu'il expose sa propre théorie.

« Par le mouvement local, dit-il (4), le lieu seul est acquis et il n'est rien acquis d'autre ; c'est pourquoi on le nomme local. Lorsqu'un corps se trouve en un lieu, selon la doctrine du Philosophe, il ne faut pas s'imaginer, comme le font quelques-uns, qu'il y ait au sein du corps logé quelque chose qui soit distinct du lieu et que le lieu dépose en ce corps. Pour qu'un corps soit en un lieu, il suffit que le lieu soit, que le corps soit, et qu'il n'y ait rien d'intermédiaire entre le lieu et le corps. C'est donc en vain que l'on supposerait l'existence d'une telle chose déposée dans le lieu par le corps logé.

« D'après ce qui précède, il est évident que lorsqu'un corps se meut d'un mouvement rectiligne ou mêlé de rectiligne et de circulaire, un lieu est acquis à chaque instant, lieu distinct de celui que le mobile occupait auparavant.

« Lorsqu'un corps se meut d'un mouvement de rotation, il demeure constamment au même lieu ; mais, à chaque instant, une partie différente du lieu correspond à une même partie du mobile et inversement ; par conséquent, le mobile, pris en totalité, demeure toujours au même lieu, en sorte que ce mobile, pris en totalité, n'acquiert rien de nouveau ; mais chacune des parties acquiert constamment un lieu nouveau, différent du lieu qu'elle occupait auparavant.

« Quant au mobile suprême, il n'est contenu par aucun autre corps ; lors donc qu'il se meut, ni sa totalité ni ses diverses parties n'acquièrent rien de nouveau. Toutefois, il acquerrait quelque chose de nouveau s'il existait un corps dont il fût entouré ; en outre, ses diverses parties regardent d'une manière qui change d'un instant à l'autre certains corps qui demeurent immobiles en leur lieu ; leur distance à ces corps augmente ou diminue ; il se meut donc vraiment de mouvement local, et cela

(4) Guillaume d'Occam, *Op. cit.*, pars. III, cap. X ; éd. cit., fol. 17, coll. a et b

non parce qu'il acquiert quelque chose de nouveau, mais parce qu'entre ses diverses parties et d'autres corps immobiles, il y a une distance qui change d'un instant à l'autre.

« A cela, on pourrait faire cette objection : En toute altération, il faut qu'une certaine qualité soit acquise ou perdue ; de même, en tout mouvement local, il faut qu'un certain lieu soit acquis ou perdu. Je répondrai qu'il n'y a pas similitude entre ces deux cas. Rien, en effet, n'est altérable que ce qui peut recevoir ou perdre une certaine qualité ; mais il existe un corps qui est mobile, bien qu'il ne puisse être en un lieu, en prenant le mot lieu au sens propre ; ce corps peut seulement servir de lieu à d'autres corps, et d'instant en instant, ce lieu regarde de manière différente les corps qu'il loge, en sorte qu'il se meut vraiment de mouvement local. »

En ce dernier passage le *Venerabilis Inceptor* marque nettement l'opposition qui existe entre sa doctrine et celle de Grégoire de Rimini ; il la marque si nettement que l'on pourrait prendre ce passage pour une riposte aux considérations développées par Grégoire ; il serait possible qu'il en fût ainsi : les lectures sur les deux premiers livres *des Sentences* de Grégoire de Rimini ont été données à Paris en 1344, et Guillaume d'Occam n'est sûrement pas mort avant 1347 ; d'ailleurs, les *Summulæ in libros Physicorum* paraissent un ouvrage inachevé ; elles traitent seulement des quatre premiers livres de la *Physique* d'Aristote. Il se pourrait qu'elles fussent au nombre des derniers écrits du *Venerabilis Inceptor*. Lors même que les *Summulae* de Guillaume d'Occam seraient antérieurs à 1344, on pourrait penser que Grégoire de Rimini avait formulé sa théorie du mouvement local avant de commenter en Sorbonne les *Livres des Sentences*.

Selon la doctrine d'Occam, donc, le mobile qui se meut de mouvement local n'acquiert d'instant en instant aucune réalité nouvelle : c'est, en la philosophie du célèbre nominaliste, un principe essentiel auquel il fait allusion en plusieurs de ses écrits, témoin le passage suivant que nous relevons en ses *Questions sur les livres des Sentences* (1).

(1) *Tabule ad diversa hujus operis* MAGISTRI GUILHELMI DE OCKAM *super quatuor libros sententiarum annotationes et ad centilogii theologici ejusdem conclusiones facile reperiendas apprime conducibiles.* Colophon, à la fin des *Questions sur les*

« Le mouvement local n'est ni un effet absolu nouveau, ni un effet relatif nouveau, et cela parce que nous nions la réalité de l'*ubi*. Ce mouvement consiste simplement en ceci que le mobile coexiste successivement avec des parties diverses de l'espace... »

Le mouvement local n'est pas distinct du mobile ; en d'autres termes, selon une forme de langage plus moderne, le mouvement local n'a aucune réalité ; dans la réalité, il existe seulement des corps qui se meuvent localement. Un corps qui se meut localement, c'est un corps qui d'instant en instant se comporte diversement par rapport à un corps fixe, réel ou simplement conçu, ou dont les parties se comportent différemment par rapport aux parties de ce terme de comparaison. Telle est, en résumé, la doctrine de Guillaume d'Occam au sujet du mouvement local ; cette doctrine forme une des parties essentielles de l'enseignement de l'École nominaliste.

En Jean Buridan cette théorie de Guillaume d'Occam va, aussi bien que la théorie de Grégoire de Rimini, trouver un ardent adversaire. Buridan va s'efforcer de remettre en faveur l'hypothèse scotiste de la *forma fluens*.

P. DUHEM,

Correspondant de l'Institut de France,
Professeur de Physique théorique
à la Faculté des Sciences de Bordeaux.

livres des Sentences : Impressum est autem hoc opus Lugduni per M. Johannem Trechsel Alemannum : virum hujus artis solertissimum. Anno domini nostri MCCCCXCV. Die vero decima mensis novembris. In lib. II quæst. XXVI : Utrum potentiæ sensitivæ differant realiter ab ipsa anima sensitiva et inter se.

LE

TROISIÈME CONGRÈS INTERNATIONAL

DE PHILOSOPHIE

C'est dans la plus vieille université d'Allemagne (1), dans la jolie petite ville de Heidelberg « que nulle autre n'égale sur les bords du Rhin ou sur les rives du Neckar », comme dit la chanson :

> Alt Heildelberg, du feine,
> Du Stadt an Ehren reich,
> Am Neckar und am Rheine
> Kein andre kommt dir gleich (2).
>
> (Victor V. Scheffel, 1826-1886.)

que le IIIe Congrès international de philosophie a tenu ses assises du 31 août au 5 septembre. En venant, un peu bien tard peut-être, en parler aux lecteurs de la *Revue*, nous ne voulons pas exposer dans le détail les problèmes qu'on y a débattus. Une question surtout, celle de la connaissance, et considérée du point de vue de la solution que prétendent lui donner les diverses formes du Pragmatisme, a fourni la matière des plus vives discussions. Pour une étude approfondie, l'examen attentif du texte des orateurs s'impose, et il est sage d'attendre, avant de porter un jugement définitif, le compte

(1) L'Université de Heidelberg a été fondée en 1385 : viennent ensuite : Cologne (1388), Erfurt (1392), Leipzig (1409), Rostock (1419). Sur le sol aujourd'hui autrichien deux Universités avaient précédé Heidelberg : Prague (1349) et Vienne (1365). Cf. F. Paulsen : *Das deutsche Bildungswesen in seiner geschichtlichen Entwickelung*, 1906, p. 13.

(2) Vieil Heidelberg, jolie ville, — Ville de gloire si riche, — Ni sur le Neckar, ni sur le Rhin, — Nulle autre ne peut t'égaler.

rendu *in extenso* des travaux du Congrès, qui doit paraître dans quelques mois. Nous voudrions seulement donnere n ces quelques pages, avec un aperçu général et comme la physionomie du Congrès, une vue d'ensemble des grandes lignes de préoccupations qu'on y a pu discerner.

Et d'abord le Congrès a été très fréquenté. Environ trois cents philosophes étaient présents. A vrai dire, les paysages ravissants des rives du Neckar n'ont pas été peut-être sans contribuer à attirer les visiteurs. Un grand nombre de dames avaient accompagné leur mari ou leur père, et les organisateurs du Congrès, prévoyant que sans doute les joutes intellectuelles leur paraîtraient parfois un peu bien abstraites, et seraient impuissantes à les fixer dans les murs austères de l'Université, avaient institué pour elles une manière moins laborieuse de profiter de leur séjour à Heidelberg, et qui consistait à rayonner aux alentours en ravissantes excursions. De temps à autre, les Congressistes étaient invités à y prendre part, et M. E. Boutroux, un jour qu'il occupait le fauteuil présidentiel, après le discours de M. Benedetto Croce, rappelait fort à propos que les délassements ont leur rôle dans la vie humaine, et, qu'à ce titre, ils font partie de toute saine philosophie. On pense avec quelle allégresse les philosophes fatigués de leurs travaux se livraient alors à ces joyeuses parties aussi philosophiquement légitimées. C'était partout la bonne humeur et l'entrain, et plus d'un congressiste convenait que l'occasion de faire ainsi connaissance avec des collègues étrangers, avec un adversaire peut-être, n'était pas une des moindres utilités de ces grandes réunions internationales.

Les Allemands formaient, comme il était à prévoir, la grande majorité du Congrès. On remarquait le président M. W. Windelband, auteur de travaux importants sur la logique, la psychologie et surtout l'histoire de la philosophie (1); puis MM. A. Lasson, professeur à Berlin et connu par sa philosophie du droit et ses études de philosophie religieuse (2),

(1) *Präludien, Aufsaestze u. Reden zur Einleitung in die Philosophie*, 1902 [2]; — *Ueber Willensfreiheit* [2], 1905; — *Geschichte der Philosophie* [2]. 1900; — *Geschichte der Neueren Philosophie* [4], 1907.

(2) *Ueber Gegenstand u. Behandlund der Religionsphilosophie*, 1879. — *System der Rechtsphilosophie*, 1882.

P. Deussen, qui venait de terminer son histoire de la philosophie hindoue (1); O. Külpe, le psychologue de Würzburg et dont la clarté d'enseignement est renommée en Allemagne (2); M. Driesch, le chef reconnu du mouvement néo-vitaliste (3); H. Ebbinghaus, de Halle, auteur d'une psychologie très appréciée (4); H. Münsterberg, dont la philosophie des valeurs a paru au cours de l'année dernière (5); W. Jerusalem, dont la théorie du jugement a eu un légitime succès (6), et beaucoup d'autres. Ni Wundt, ni Hæckel n'étaient présents; R. Eucken a fait une courte apparition entre deux trains. Th. Lipps était empêché par la maladie de donner le discours promis.

Les Français étaient venus en grand nombre et formaient le groupe le plus important après les Allemands. On pouvait remarquer M. E. Boutroux dont l'apparition à la tribune excitait chaque fois les marques les plus flatteuses de la sympathie universelle; et MM. Brunschwig, Couturat, Delbos, Delacroix, X. Léon, Rauh, A. Rey dont les noms sont assez connus pour n'avoir pas besoin d'être présentés. On a vivement regretté l'absence de M. Bergson dont le discours sur l'idée de devenir était attendu avec impatience, et plus d'un Allemand manifestait le regret de ne pas voir M. Blondel.

Les pays de langue anglaise, Grande-Bretagne et Amérique, avaient envoyé MM. J. Baldwin, l'éditeur du dictionnaire de philosophie bien connu (7); P. Carus, de Chicago, le fondateur du *Monist* et de l'*Open Court;* E. Rashdall, d'Oxford; Josiah Royce, auteur d'ouvrages importants concernant la philosophie religieuse et d'une philosophie de la loyauté (8); F.-C.-S. Schiller,

(1) *Elemente der Metaphysik*[3], 1902; — *Allgemeine Geschichte der Philosophie* commencée en 1894 et dont le second volume achève l'étude de la philosophie hindoue et donne un aperçu de la philosophie en Chine et au Japon.

(2) *Einleitung in die Philosophie*[3], 1903; — *Grundiss der Psychologie*, 1893.

(3) *Der Vitalismus als Geschichte und als Lehre*, 1905.

(4) *Grundzüge der Psychologie*[2], 1905.

(5) *Grundzüge der Psychologie*, 1900. — *Philosophie der Werte, Grundzüge einer Weltanschauung*, 1908.

(6) *Die Urteilsfunktion*, 1895. — *Der kritische Idealismus und die reine Logik*, 1905; — *Einleitung in die Philosophie*, 1906; — *Lehrbuch der Psychologie*[4], 1907.

(7) *Dictionary of Philosophy and Psychology*, 1901 et sq.

(8) *The World and the Individual*, 2 vol., 1900-1901. *The Philosophy of Loyalty*.

le leader de l'humanisme (1) et dont on vantait la *sympathische Erscheinung*.

Enfin d'Italie venaient MM. Benedetto Croce qui a fait connaître Hegel au grand public italien et se livre depuis quelques années avec prédilection à des études d'esthétique (2); Giovanni Vailati, qui donna jadis au *Leonardo* nombre d'articles sur l'histoire des sciences et sur la logique; F. Enriquez, le président du futur Congrès (3); le mathématicien et logicien Peano.

Il y eut au cours du Congrès quatre séances générales auxquelles assistaient tous les Congressistes, et environ trente séances particulières dans les différentes sections. Il semble utile de raconter avec quelque détail les séances plénières car elles donnent une idée assez exacte des questions traitées.

Le premier jour, après les salutations officielles des autorités badoises et locales, M. E. Boutroux, le président du 1er Congrès international de philosophie, se lève, environné de la sympathie générale, et commence au milieu de l'enthousiasme universel un discours allemand. L'orateur s'est souvenu très à propos qu'il avait jadis étudié à Heidelberg, et il a trouvé des paroles très délicates pour rappeler ces temps déjà lointains où il suivait les leçons d'Helmholtz et d'E. Zeller. Les beaux vers de la dédicace de *Faust* lui sont alors revenus à la mémoire :

> Ihr nath euch wieder, schwankende Gestalten !...
> Ihr bringt mit euch die Bilder froher Tage
> Und manche liebe Schatten steigen auf (4).

« Un Français qui cite *Faust* en allemand ! » murmurait l'auditoire charmé. Après M. Boutroux, le président, M. W. Windelband, remercie en quelques mots les autorités et donne la

(1) *Humanism*, 1903 ; *Studies on Humanism*, 1907.

(2) *Estetica come Scienza dell' espressione e linguistica generale*, Palermo, 1902, et sa Revue : *La Critica, Rivista di filosofia, letteratura e storia*. Napoli, depuis 1903.

(3) *Problemi della scienza*, 1906.

(4) Vous vous rapprochez de nouveau, figures qui sembliez disparaître — vous ramenez avec vous l'image de jours heureux — et plus d'une ombre qui me fut chère se lève devant moi.

parole à M. J. Royce (Harvard University) sur *le problème de la vérité à la lumière des recherches récentes* (1). L'orateur distingue trois tendances principales dans les solutions qu'on a proposées récemment de ce problème : 1° et d'abord une *tendance instrumentaliste*. On accorde aujourd'hui et à juste titre une grande importance aux études historiques ; l'esprit moderne s'intéresse à tout ce qui peut accélérer le développement de la race et l'adaptation de l'homme au milieu où il doit vivre. On incline par suite à mesurer la valeur d'une fonction humaine, voire même la vérité d'une idée, par le rôle qu'elles jouent dans cette adaptation. Une idée sera dite vraie parce qu'elle favorise le progrès humain. Le critère du vrai, c'est l'utilité. De même, une hypothèse de travail (*working hypothesis*) tire sa valeur scientifique, non pas de l'approximation qu'elle peut nous donner d'une vérité absolue, mais de la facilité qu'elle procure au savant pour prévoir et diriger l'expérience.

2° *Une tendance individualiste,* qui est une exagération de la précédente. De quelle adaptation s'agit-il, en effet, quand on définit la vérité d'une idée par les facilités qu'elle donne de s'adapter au milieu ? S'agit-il du progrès de la race ou du progrès de l'individu ? Certains philosophes, après avoir opté pour cette dernière hypothèse, l'ont exprimée parfois avec une intrépidité de paradoxe digne de Nietzche. Beaucoup n'ont pas su distinguer entre les deux membres de l'alternative et cette confusion vicie une grande partie de la littérature pragmatiste de ces dernières années.

3° Enfin une troisième tendance est une *tendance très critique et très réfléchie* à n'accepter pour vrai que ce qui s'impose nécessairement comme tel. De là ce travail de réflexion sur les fondements des sciences exactes acceptés jadis comme d'une manifeste certitude, et dont la clarté paraît insuffisante. De loin, ajoute M. Royce, les Pragmatistes ont entendu parler de ce travail de reconstruction, et ils l'ont interprété comme une illustration à l'appui de leur thèse que le vrai et la science

1) Cf. *Inhaltsangabe des Vortrags* von Josiah ROYCE : *The Problem of Truth in the Light of Recent Research.* Voir aussi *Tageblatt des III Internationalen Kongresses für Philosophie*, n° 4, p. 3.

dépendent de l'individu, ou tout au moins sont fonctions de l'adaptation de la race au milieu. C'était une grosse erreur Aussi bien la mathématique pure que la logique nouvelle sont pour quiconque s'y est tant soit peu exercé une démonstration évidente qu'il y a des vérités absolues.

M. Royce expose alors son propre système. D'après lui, chacune des trois tendances dont il vient d'être question a sa raison d'être, car elles sont toutes trois les lois mêmes de l'action du vouloir. Or, le vouloir, la tendance est le fond de toutes choses, c'est la dernière réalité. Les trois conceptions de la vérité, les conceptions instrumentaliste et individualiste, tout comme la conception critique, sont donc légitimes, à la condition qu'on n'étende pas leur domaine au-delà des limites que la nature même leur a tracées. Pour ce qui concerne l'expérience religieuse et le besoin d'une doctrine de vie, le vouloir individuel qui s'exprime par des besoins individuels trouve la vérité dans les doctrines qui le satisfont personnellement. Quant aux aspirations générales de la race, et à ses nécessités d'adaptation au milieu et d'évolution vers le progrès, elles trouvent la vérité dans les expériences scientifiques, d'une valeur plus qu'individuelle sans être absolue, qui assurent leur réalisation. Mais toutes deux supposent comme leur base nécessaire des vérités absolues qui sont la loi profonde du vouloir. Ainsi s'explique cette parole de M. Royce que la valeur pratique pour l'action ne saurait être le critère de vérité d'une idée, à moins d'entendre par cette action la tendance fondamentale du vouloir pur qui est la vérité ultime de l'Univers. Ainsi s'explique encore la formule particulière par laquelle il explique concrètement son critère de vérité : Une proposition est certainement vraie lorsqu'elle est affirmée dans l'acte même qui voudrait la nier. A cette théorie de la connaissance M. Royce donne le nom de *Pragmatisme absolu.*

La communication ne manquait pas d'intérêt, elle eût fourni l'objet d'une fructueuse discussion, mais il était tard, l'orateur était fatigué, les auditeurs se faisaient rares, et les intrépides qui s'obstinèrent à rester jusqu'à la fin de la séance assistèrent à un défilé de monologues trop brefs pour pénétrer jusqu'au cœur de la question. Je signalerai cependant une remarque de

M. Helson (Berlin) : Nous n'avons pas besoin d'une nouvelle définition de la vérité ; l'ancienne, celle des Scolastiques, est excellente : *conformitas intellectus cum re ;* ce qu'il faut à la science et à la philosophie, c'est le moyen de découvrir de nouvelles vérités. On se demandait ce qu'allait dire Schiller ; il paraît enfin à la tribune, et reproche à M. Royce de n'avoir pas défini ce qu'il entend par ces vérités absolues qui sont la forme même du vouloir ; elles ressemblent fort à des postulats : « Nous les discuterons en leur temps, ajoute-t-il ; pour le moment il se fait tard. *I go to dinner.* » A cette parole ingénieuse et très « pragmatiste », tout le monde battit des mains, et l'assemblée se sépara.

A la deuxième séance générale, M. Benedetto Croce fit une conférence très appréciée sur l'intuition pure et le caractère lyrique de l'art (1). Il y a, dit-il, cinq groupes de théories diverses sur l'Esthétique : 1° L'esthétique empirique, qui recueille des faits, mais néglige de les ramener à un principe unique, et va même parfois jusqu'à nier la possibilité d'une telle unification ; 2° l'esthétique pragmatiste (*practicistica*), qui recherche un principe d'unification des faits recueillis, mais replace ce principe dans le mode de l'activité pratique, le plaisir par exemple ou l'utilité ; 3° l'esthétique intellectualiste, où l'art devient une fonction logique ou semi-logique ; 4° l'esthétique agnostique très habile à discerner les points faibles des précédentes théories, mais qui reste elle-même sur une position négative ; 5° enfin l'esthétique mystique, pour laquelle l'art est une fonction de connaître, mais d'une connaissance d'ordre supérieure à la connaissance philosophique. Ces théories, ajoute M. Benedetto Croce, ne sont ni oubliées ni abandonnées, nulle d'entre elles n'appartient purement au domaine historique, on les retrouve toutes chez les esthéticiens modernes ; elles ne sont pas non plus groupées au hasard, ni d'une façon arbitraire, et il y a au contraire comme un dynamisme interne qui fait passer de l'une à l'autre. M. Croce estime que l'art n'est à aucun degré une fonction de connaître. L'art, c'est la capacité

(1) Cf. *Inhaltsangabe des Vortrags* von Benedetto CROCE : *L'intuizione pura e il carattere lirico dell' arte : Sommario ;* et *Tageblatt*. n° 5, pp. 3 et 4.

d'éprouver l'impression artistique et de la communiquer à d'autres : or, cette impression artistique est une intuition pure, c'est-à-dire un pur état d'âme sans concept et d'ordre purement émotif. Est artiste celui qui l'éprouve et parvient à la faire éprouver à d'autres. Si l'on admet cette conception de l'intuition pure, ajoute l'orateur, on pourra comprendre et même accepter la théorie romantique, qui semble d'abord très diverse et même opposée et qui fait consister dans le lyrisme, dans l'accent personnel, l'essentiel de l'art. Le concept est par nature universel, mais une certaine manière de grouper et de présenter les concepts peut exprimer et traduire l'accent personnel de l'âme qui les contemple. Or, c'est ce groupement même qui constitue l'œuvre d'art dans la pensée de l'artiste, et si les concepts sont le fruit d'un travail intellectuel, cette lumière que l'artiste dirige sur eux est d'un ordre tout différent. C'est justement parce que l'art n'est pas une connaissance que les grands artistes se sont plu à traiter des sujets connus de tous, dans lesquels la part de l'invention intellectuelle était presque nulle. Cette note personnelle, cette sorte de couleur spéciale des choses discernée et comme vécue par l'artiste, et qu'il sait faire éprouver à d'autres, ce je ne sais quoi de l'œuvre d'art, qui donne le sentiment de la personnalité de l'artiste, et que l'on aime à retrouver dans ses œuvres, c'est le lyrisme même et c'est aussi l'intuition pure.

C'est là une théorie qui n'est pas sans profondeur. Mais était-il nécessaire d'ajouter que l'intuition pure ne saurait s'accommoder d'une philosophie dualiste ? Sans doute, un dualisme absolu, qui ne laisse aucun point commun entre les choses et l'esprit, est insoutenable en esthétique comme en métaphysique. Mais s'il y a une réalité fondamentale, esprit infini, se manifestant et s'exprimant par les choses et par l'esprit, les choses et l'esprit distincts, entre eux et distincts de cette réalité première, auront cependant en elle et par elle une ressemblance et on peut dire une sorte d'unité fondamentale qui permettra l'intuition pure. Cette métaphysique n'est-elle pas bien supérieure à la métaphysique hégélienne, qui est si souvent la contradiction même des lois de l'esprit ?

A la troisième séance générale, M. E. Boutroux exposa son

rapport sur la philosophie en France depuis 1867 (1). A cette date, à l'occasion de l'Exposition universelle, F. Ravaisson avait publié son célèbre mémoire sur le mouvement de la philosophie en France au XIXe siècle. Or, à cette époque, une philosophie finissait, et une autre prenait sa place. La philosophie était devenue en France surtout scolaire. Or, sous l'influence de l'enseignement à l'École Normale de M. J. Lachelier, à la suite du mouvement d'idées auquel donna lieu la connaissance de Darwin et d'Herbert Spencer, sous l'impulsion de la philosophie allemande nouvellement étudiée, et tout spécialement du courant de retour à Kant, une direction nouvelle de la philosophie s'annonça. Les deux premiers ouvrages, effets de ce mouvement, et devenus à leur tour ses facteurs très puissants d'influence dans cette même direction parurent en 1870 : l'*Intelligence* de Taine, et la *Psychologie anglaise contemporaine* de Théodule Ribot.

La philosophie alors cessa d'être abstraite ; négligeant le jeu des concepts, elle chercha dans les sciences particulières la base de son édifice ; de transcendante qu'elle était en quelque sorte, elle essaya de se faire immanente. Il en résulta, au lieu de l'unité traditionnelle de la construction philosophique, enveloppant le monde entier de ses catégories, d'abord un morcellement, une multiplicité de philosophies particulières, ou mieux de recherches philosophiques de détail ; puis, par une tendance contraire, ces pseudo-parties de la philosophie universelle aspirèrent chacune consciemment ou inconsciemment à remplacer le tout. La psychologie, par exemple, et la sociologie semblent bien prétendre à fournir une solution et une explication de tous les problèmes. Et l'on pourrait faire la même remarque à propos de la logique, de la philosophie de l'histoire, de la théorie des sciences.

Puis M. Boutroux étudie dans le détail ces directions particulières de la philosophie, qu'il réduit à neuf principales :

I. Et d'abord le *mouvement métaphysique* dans lequel on peut derechef distinguer trois catégories : 1° Un développement

(1) *Inhaltsangabe des Vortrags* von Émile BOUTROUX : *La Philosophie en France depuis 1867*, et *in-extenso* dans la *Revue de Métaphysique et de Morale*, novembre 1908, p. 683-716.

nouveau du rationalisme avec Lachelier, Renouvier qui alors seulement commence à exercer une influence, Fouillée, J.-M. Guyau, Hamelin, Berthelot : 2° une métaphysique fondée sur la critique de la science et de la raison : E. Boutroux, Evellin, Hannequin, G. Milhaud ; 3° Une métaphysique résultant de l'approfondissement de l'expérience intérieure et résultant de l'effort pour la réaliser sous sa forme immédiate et vraiment primitive : H. Bergson.

II. *Le mouvement psychologique,* commencé avec Th. Ribot, tendrait à faire de la psychologie une science positive aussi complètement détachée de la philosophie que le sont devenues les mathématiques et la physique. M. Boutroux y distingue quatre directions principales :

1° La psychologie générale, où l'on peut discerner les catégories suivantes : la psychologie objective pure et simple, représentée par MM. Marillier, Paulhan, Godfernaux, Ruyssen; la psychologie expérimentale proprement dite, qui se poursuit dans les laboratoires sous la direction de MM. Beaunis, Binet, Foucault, G. Dumas ; enfin la psychologie plutôt introspective de V. Egger, Compayré, Dugas, Malapert ;

2° Les études d'automatisme psychique et d'hypnotisme de Richet, Pierre Janet, Grasset ;

3° Les essais de psychologie des foules de G. Tarde et de G. Le Bon.

4° Les études de psychologie religieuse et mystique de Recéjac et Delacroix.

III. *Le mouvement sociologique* a son point de départ dans l'ouvrage intitulé : *Les sociétés animales,* où M. A. Espinas soutenait que la communauté est de l'essence de la vie. Toute individualité, y disait-il, est société, et d'ailleurs toute société est un individu ; une société humaine, c'est une conscience commune.

Après lui et sous l'influence de A. Comte, E. Durkheim par ses livres et plus encore peut-être par sa revue, l'*Année sociologique,* fondée en 1898, conçut la sociologie comme une science exactement analogue aux autres sciences, « c'est-à-dire comme une étude de faits et de lois soumis à un rigoureux déterminisme, et connaissable suivant des méthodes purement

objectives (1) ». M. Boutroux cite ensuite les travaux de MM. Bouglé, Izoulet, Worms, Michel, E. de Roberty.

IV. *La morale, considérée comme science positive, distincte et autonome*, recherche s'il y aurait un fait à la fois objectivement observable et susceptible de fournir une borne à la conduite humaine. M. Léon Bourgeois pensa le trouver dans la solidarité : « Plus ou moins modifiée, la doctrine qui fait consister la morale dans l'obligation de se conformer aux exigences de la société est aujourd'hui fort répandue (2). »

D'autres retranchent de la morale considérée comme science l'élément normatif qui, disent-ils, n'appartient à aucune science et conserve seul l'élément spéculatif : ainsi M. Lévy-Bruhl.

D'après M. Rauh, par contre, la foi dans un idéal, dans un devoir-faire, s'impose à l'homme avec la même irrésistibilité que la croyance aux lois naturelles.

Enfin nombre d'esprits continuent de penser que la base de la morale est nécessairement métaphysique : G. Lyon, A. Leclère.

V. *Philosophie des sciences*. On peut y discerner trois directions : 1° La méthodologie, qui scrute le fonctionnement de l'esprit humain en le considérant à l'œuvre dans la création de la science. Les travailleurs sont nombreux, et les noms célèbres ne manquent pas : J. Tannery, Couturat, H. Poincaré, E. Picard, Duhem, Lechalas, Painlevé ; 2° La critique de la valeur de la science : d'après G. Milhaud, H. Poincaré, E. Le Roy, les sciences perdraient en rigueur ce qu'elles gagnent en objectivité ; au contraire, d'autres savants comme MM. Painlevé et Perrin inclinent très nettement vers une sorte de dogmatisme scientifique qui revendique pratiquement toute vérité et toute certitude ; 3° La philosophie de la nature qui est, soit une introduction à la métaphysique par la science, comme le voulait Durand (de Gros), soit une dépossession de la métaphysique au profit de la science, considérée comme la seule philosophie véritable, dans le sens de E. Perrier, soit enfin une induction philosophique plus ou moins spéciale, qui n'a pas l'universalité

(1) *Revue de Métaphysique et de Morale*, p. 692.
(2) *Ibid.*, p. 696.

d'une thèse métaphysique, mais conserve cependant un caractère de généralité suffisante, comme serait par exemple le mémoire si remarqué de J. Boussinesq : *Conciliation du véritable déterminisme mécanique avec l'existence de la vie et de la liberté morale* (1878).

VI. *La philosophie de l'histoire.* La manifestation la plus intéressante peut-être de ce mouvement est la controverse engagée dans la *Revue de synthèse historique* entre historiens et sociologues. Les premiers, représentés surtout par MM. Seignobos et Langlois, considèrent l'histoire comme seule capable de fournir un jour des connaissances sociologiques vraiment objectives. Les sociologues, au contraire, MM. Simiand, Bouglé, regardent la sociologie comme un facteur immédiat de l'histoire. L'histoire implique en son essence des recherches d'un caractère sociologique.

VII. *La philosophie religieuse* s'est beaucoup développée ces dernières années au sein du catholicisme. On y peut distinguer deux tendances : l'une strictement traditionnelle et scolastique représentée par MM. Gardair, Domet de Vorges, Th. de Régnon, l'abbé Farges, l'abbé E. Blanc ; l'autre, née en partie de l'ouvrage bien connu où Ollé-Laprune s'efforçait de montrer dans la *certitude morale* une croyance qui ne diffère pas en nature de la foi religieuse proprement dite. A la suite d'Ollé-Laprune s'engagèrent dans cette voie MM. Blondel, Fonsegrive, Le Roy, Wilbois, Laberthonnière, qui montrent dans la religion et spécialement dans le christianisme catholique « la forme de vie et de pensée qui seule réalise les puissances essentielles de l'âme humaine (1) ».

Un mouvement de rénovation s'est fait sentir aussi dans les rangs des protestants, provoqué surtout par l'enseignement d'A. Sabatier.

VIII. *La méthode de l'esthétique* a été très perfectionnée. On y utilise « l'introspection, l'observation et l'analyse, aidées de toutes les ressources que peuvent offrir l'érudition et les sciences expérimentales ». On peut citer les noms de Sully-Prudhomme, G. Séailles, Bergson, P. Souriau et de bien d'autres.

(1) *Revue de Métaphysique et de Morale*, p. 706.

« Il serait vain de prétendre répartir en écoles ces philosophes dont les recherches sont très individuelles (1). »

IX. *Les travaux historiques* sur la philosophie ancienne ou moderne sont nombreux. Dans ce domaine ont travaillé entre autres : E. Boutroux, V. Brochard, P. Tannery, X. Léon, V. Delbos.

Après cette revue où il avait mis tout son art à relever par les caractéristiques heureuses des philosophies énumérées l'aridité que semblait devoir nécessairement comporter la tâche de condenser dans un rapport d'une heure un aperçu de la philosophie française contemporaine, M. Boutroux s'arrête et cherche à caractériser dans son ensemble le mouvement philosophique qu'il vient d'exposer. D'abord, cette philosophie est bien française par l'effort qu'elle manifeste pour penser d'une façon vraiment universelle, et pour briser toutes limites de tradition et d'école ; française encore, par le souci des sciences positives, et tout spécialement des sciences mathématiques, ce qui est un trait commun à toutes nos écoles philosophiques : à Descartes et à Malebranche comme à Auguste Comte ; française enfin par l'étude déliée du côté subjectif et psychologique des phénomènes.

On pourrait lui reprocher peut-être de se se diversifier à l'excès et de ne plus être une philosophie, si les maîtres qui la représentent ne conservaient, à défaut du goût des grandes synthèses, du moins l'esprit philosophique qui généralise tout ce qu'il touche. A coup sûr, l'étude des grands problèmes de la science entreprise ainsi à l'aide de l'esprit philosophique mérite bien le nom de philosophie. Et elle aura ce bon résultat, qu'après s'être crues radicalement antagonistes, la philosophie et les sciences philosophiques tendent à un rapprochement, « les sciences spéciales philosophiques reconnaissant qu'elles ne peuvent, sans se mutiler et se dénaturer, écarter tout ce qui touche à la métaphysique ; et la métaphysique, de son côté, s'assimilant de plus en plus intimement les méthodes et les résultats des sciences (2) ».

(1) *Ibid.*, p. 708.
(2) *Inhaltsangabe des Vortrags* von Émile BOUTROUX, p. 2.

Après le discours de M. Boutroux, le président du Congrès, M. W. Windelband, exposa une théorie très intéressante de la manière dont l'homme arrive à former *le concept de loi* et de la valeur de ce concept (1). Chercher et distinguer au milieu de l'enchevêtrement des impressions l'ordre du monde, telle est la noble destination, telle est aussi la plus précieuse conquête de la science. Il peut sembler à un observateur superficiel que l'homme n'a eu qu'à jeter les yeux autour de lui pour découvrir cet ordre et qu'il l'a ensuite transporté aux conditions qui règlent la vie humaine. La loi physique aurait précédé la loi civile. Et cependant, du point de vue psychologique, on voit que l'ordre a été tout autre. C'est la loi humaine qui a tout d'abord existé, et c'est sur le modèle de cette loi que l'esprit humain s'est représenté l'ordre des choses. La poésie et la pensée grecques ont discerné de bonne heure l'ὕβρις qui incite l'homme à se révolter contre les conditions nécessaires à la vie humaine, et qui doit être contenue par une législation toujours active. Mais il fallait une autorité plus haute à cette législation. On comprit que la valeur des lois humaines leur vient de ce que, malgré leur diversité, elles participent à une loi divine qui les « nourrit », comme disait Héraclite. Cette loi divine, une et inflexible, ne régit pas seulement les hommes, elle règle le Tout de l'Univers. C'est ainsi que les Stoïciens, continuant et complétant la pensée d'Héraclite, formèrent le concept de loi naturelle.

Cette conception de la loi naturelle confondait avec la nécessité physique l'obligation morale, avec le *müssen*, le *sollen*. Mais elle mettait dans un singulier relief ce que la loi physique et la loi morale ont de commun, à savoir de déterminer le particulier au moyen du général. Ici la loi participe au rôle de l'idée platonicienne, mais elle prête par suite aux mêmes difficultés. Une des théories les plus cohérentes que les philosophes se formèrent de la loi naturelle au cours des siècles est la théorie berkleyenne qui la conçut comme l'ordre existant dans la volonté de Dieu.

(1) *Inhaltsangabe des Vortrags* von Wilhelm Windelband : *Zum Begriff des Gesetzes.*

Mais alors, elle est exposée à toutes les objections qu'ont fait valoir contre elle les Nominalistes de tous les temps. Car la loi de nature n'est pas séparée des choses comme une loi humaine des sujets qu'elle régit. Par ailleurs, la théorie nominaliste est inacceptable, car une loi physique n'est pas un pur groupement de concepts dans un but quelconque de commodité ou d'économie intellectuelle, elle est nécessairement fondée à quelque degré sur l'ordre même des choses. Enfin, on ne peut lui refuser non plus un certain caractère d'activité.

Comment concilier des points de vue en apparence si opposés ? On pourrait peut-être rapprocher les lois naturelles des lois de statistique et d'histoire. Dans ces dernières, l'activité se manifeste seulement dans l'action pure qui relie la cause à l'effet. La régularité des grands nombres n'est au contraire qu'une vue réflexe de l'esprit cherchant à ordonner les successions causales. Il y a peut-être quelque chose de semblable dans les lois physiques ; en tout cas, cette explication ne rend pas compte des premières lois de la nature. Ces lois, les plus universelles et les plus fondamentales de toutes, doivent nécessairement exprimer l'essence même des choses, bien que cette expression ne soit jamais qu'une approximation. Il est bien vrai que la science n'a pas la prétention d'épuiser la réalité, mais dans l'image qu'elle nous donne du réel, une partie du réel est certainement renfermée.

Et pour faire une application vraiment concrète de cette doctrine, on peut examiner la manière dont cette théorie nous fait concevoir le phénomène. On a conservé depuis Kant une conception *qualitative* du phénomène; l'apparence des choses peut être toute différente de la réalité. Le résultat d'une telle philosophie est l'agnosticisme. Les recherches modernes parties de points d'orgine différents aboutissent à une conception *quantitative*. Le phénomène ne nous exprime pas toute la réalité, mais il exprime une partie de la réalité. La perception apparaît ainsi comme une sorte de choix dans la matière possible des sensations, le concept est un choix entre les perceptions, et toute théorie est un choix entre les concepts. Toute connaissance est une sorte de choix, et par suite jamais la connaissance ne nous exprimera le Tout des choses. « Ainsi, toute connais-

sance des lois est un phénomène ordonné et élaboré par l'esprit, après avoir été dégagé par lui de la plénitude du réel (1). »

Enfin, à la quatrième séance générale, à la place du discours de Th. Lipps, M. H. Maier, professeur à Tübingen, parla de l'évolution de la philosophie religieuse de David Strauss (2). L'auteur de la *Vie de Jésus* n'avait pas encore terminé ses études théologiques qu'il était introduit par son maître Ch.-F. Baur dans le cercle des romantiques. Là, Jacobi lui révéla la théosophie de Schelling et de Jacques Böhme. Puis Schleiermacher le délivra du mysticisme et l'initia à la théologie du sentiment. Mais l'esprit de David Strauss était trop profondément rationaliste pour s'en contenter, il traversa la philosophie de Schleiermacher comme il avait dépassé l'occultisme de Schelling, et la synthèse hégélienne sembla satisfaire les exigences de sa raison. L'histoire lui apparut comme le progrès de la raison cosmique se manifestant par l'évolution des peuples. La religion était l'effort commencé, mais insuffisant, de cette Raison universelle pour prendre conscience d'elle-même. La philosophie en était le succès final. Religion et philosophie n'étaient donc point opposées l'une à l'autre comme d'inconciliables tendances : on passait naturellement de l'une à l'autre, et la seconde était le complément et l'achèvement du travail commencé par la première.

Mais il y a une dynamique des idées qui entraîne l'esprit à en tirer toutes les conséquences, et dès l'apparition de la *Vie de Jésus* (1835), on pouvait voir que la conception hégélienne de la religion avait cessé de satisfaire David Strauss. Comment expliquer, en effet, dans cette philosophie religieuse les miracles que la religion chrétienne considère comme historiques? Strauss prit son parti, et rejeta la réalité des miracles. Dans cet ouvrage déjà, et plus encore dans la *Glaubenslehre* (1840-1841), la séparation est accomplie entre la religion et la philosophie. La religion demeure essentiellement une sorte de connaissance, et ici se manifeste l'emprise de Hegel sur la pensée

(1) *Inhaltsangabe des Vortrags* von Wilhelm Windelband, p. 4.

(2) *Kurzer Gesamtbericht über die Tätigkeit in den Sektionen und allgemeinen Sitzungen*, *Tageblatt*, n° 8, p. 1-2.

de Strauss, mais cette connaissance n'est plus seulement complétée, elle est détruite et remplacée par la philosophie.

Il semble à un examen superficiel que Strauss ait encore poursuivi son évolution. En 1872, dans son livre *Der alte und der neue Glaube,* il déclare expressément qu'il adhère au grossier matérialisme (*Zum krassen Materialismus*). Mais on a depuis longtemps remarqué que cette profession de foi avait surtout pour objet de convier les matérialistes à faire cause commune avec les Monistes de tous systèmes dans la lutte contre leur adversaire à tous, le dualisme philosophique. Même alors, Strauss ne cesse pas de défendre les droits de l'idéalisme. Son matérialisme n'est qu'une synthèse du matérialisme avec sa philosophie hégélienne, et l'on peut dire qu'il n'a jamais dépassé le point de vue de la *Glaubenslehre.*

Nous voudrions donner maintenant une idée du travail des séances particulières. Les communications, annoncées au nombre de 155, avaient été distribuées en sept sections : Histoire de la philosophie ; philosophie générale et philosophie de la nature ; psychologie ; logique et philosophie des sciences ; morale ; esthétique, philosophie de la religion. La distribution avait été assez arbitraire, et souvent, pour suivre le développement et l'étude du même problème, par exemple la solution pragmatiste du problème de la connaissance, il fallait passer plus d'une fois d'une section à l'autre : M. George Stuart Fullerton a dit aussi avec beaucoup de raison qu'une sorte de fatalité a semblé vouloir que des orateurs parlassent en même temps et dans des sections différentes sur des sujets intéressants (2). Dans la nécessité de faire un choix au milieu de toutes ces connaissances, nous parlerons seulement de celles auxquelles il nous a été possible d'assister. Le fait d'avoir choisi ces conférences est un témoignage en faveur de l'intérêt qu'elles excitaient, mais on n'en saurait rien conclure au désavantage des autres. Il était par exemple très dommage de ne pouvoir assister aux communications de M. V. Delbos sur Spinoza, de

(1) *The Journal of Philosophy, Psychology and scientific methods*, 8 octobre 1906, p. 576.

(2) *Das Evidenzbedürfnis des Menschen als entwicklungstheoretischer Masstab*, dans la *Kurzer Gesamtbericht*, p. 12, n° 1.

M. Brunschwicg sur l'implication et la dissociation des notions, de M. Delacroix sur le christianisme et le mysticisme.

Signalons d'abord, à travers les différentes sections, la discussion fort intéressante à laquelle donna lieu le pragmatisme.

Nous avons dit plus haut comment la question avait été amorcée en quelque sorte par le discours de M. J. Royce. Le 2 septembre, M. Franze (de Nauheim) prétendait trouver dans le besoin d'évidence le critère du développement intellectuel (2). Plus un homme est intelligent, moins il est facile à satisfaire par les arguments qu'on lui présente, plus il exige l'évidence pour lui-même dans les jugements qu'il émet, et plus il l'exige des autres. Or, l'intelligence est la plus haute perfection de l'homme. On peut donc dire que le besoin d'évidence est le critère du développement humain.

Après lui, M. F.-C.-S. Schiller critique le concept rationaliste de vérité (1). La vérité d'après cette conception, c'est l'accord de la pensée avec l'objet : Qu'est-ce que la pensée? Qu'est-ce que l'objet? Qu'est-ce que l'accord? Est-il une définition plus mal posée? Et puis, comme il est impensable, ce concept d'une vérité indépendante de l'esprit humain! Une vérité indépendante de l'esprit humain est indépendante de sa vérification par cet esprit. Si elle est indépendante de cette vérification, elle peut être invérifiable. Si elle est invérifiable, le rationaliste peut les affirmer en tel nombre qu'il lui plaira, sans jamais craindre d'être pris en délit d'erreur, et sans que jamais l'absence de vérification puisse être invoquée contre lui. L'orateur accumule toutes les contradictions qu'il croit trouver dans le concept de vérité indépendante de l'esprit humain, il prononce même une parole qui mettra le feu aux poudres dans cette patrie des grands rationalistes : ce concept, dit-il, est un marais de niaiseries (*ein Sumpf von Narrheiten*).

M. Armstrong lui succède et fait l'historique du *développement du pragmatisme* (2). Cette histoire, dit-il, a été d'abord

(1) *Der rationalitische Wahrheitsbegriff*. Voir *Revue de Métaphysique et de Morale*, *loc. cit.*, pp. 943 et sq.

(2) *The Evolution of Pragmatism*. Voir *Kurzer Gesamtbericht*, p. 12, n° 3, et *in extenso* dans *The Journal of Philosophy, Psychology and scientific Methods*, 19 novembre 1908, p. 645-650.

assez confuse. Les chefs du mouvement ont accepté dès le début un bon nombre d'idées communes, mais en conservant à l'entour comme une sphère de conceptions particulières et personnelles à chacun d'eux. Or, il est arrivé au Pragmatisme ce que Spencer a décrit de tout organisme vivant : un double travail d'intégration et de différenciation a cristallisé autour des anciennes de nouvelles vérités communes, et a plus rigoureusement spécialisé et démarqué les différentes synthèses.

Ainsi : 1° Tous les pragmatistes s'accordent aujourd'hui à distinguer leur pragmatisme de toute doctrine positiviste et agnostique. Le pragmatisme n'est pas une métaphysique, mais bien une méthodologie.

2° De même, tous s'accordent à vouloir se distinguer de l'individualisme et du subjectivisme. Schiller, quand il fait de l'homme la mesure de toutes choses, parle de l'homme en tant qu'homme, et non pas des individus. James insiste même sur la notion de réalité.

3° L'humanisme s'est distingué du Pragmatisme d'où il est issu. L'humanisme, plus large que le pragmatisme, inclut dans la théorie qu'il donne de la connaissance tous les facteurs, même d'ordre émotif. La différenciation ira s'accentuant entre les deux doctrines.

4° Mais pour ce qui concerne la méthode pragmatique elle-même, on peut distinguer encore plusieurs tendances. J. Dewey dit, par exemple, que l'idée de valeur n'est qu'un jugement réfléchissant, qui s'applique à des vérités déjà admises, et n'ajoute rien à l'évidence qu'on en a. Ni James, ni Schiller ne signeraient une pareille proposition.

5° De même, la différenciation s'est accusée en métaphysique. Il est vrai que James et Schiller s'accordent ici à admettre une philosophie pluraliste avec la liberté humaine, la personnalité divine et le théisme. Mais J. Dewey semble incliner à une autre synthèse.

M. Schiller avait eu un mot regrettable en parlant de concept traditionnel de vérité. Toute sa conférence, d'ailleurs, avait été une sorte de réquisitoire au ton tranchant plutôt qu'une exposition et une réfutation objectives et sereines de la théorie adverse. Ses contradicteurs, au lieu de dédaigner cette parole

trop vive ou de la relever d'un mot, ont exagéré dans le même sens de personnalités agressives. Il y a eu alors une scène d'invectives que d'aucuns ont pu trouver amusante, mais dont les esprits délicats ont souffert. Le professeur Jerusalem en fit la remarque à la fin de la séance, il l'a redit dernièrement dans la *Zukunft* de Maximilien Harden, et certainement il s'est fait l'écho d'un sentiment éprouvé par beaucoup d'autres.

L'après-midi, M. Jerusalem donna une intéressante communication (1). L'apriorisme, dit-il, suppose que l'objet connu renferme des éléments venant d'une autre source que de l'expérience. Connaître le monde, c'est en somme se connaître soi-même. Et cette théorie suppose logiquement toute une métaphysique, comme le prouve évidemment le travail de développement qui s'est opéré, il y a un siècle, de Kant à Hegel, et qui recommence aujourd'hui autour de nous. L'évolutionnisme, au contraire, n'admet dans l'objet connu rien qui ne provienne de l'expérience. Mais cette expérience n'est pas seulement l'expérience individuelle, ou plutôt c'est l'expérience individuelle, mais conditionnée par toutes les expériences de la race, bien plus, par les expériences de tous les êtres capables de connaissance qui précédèrent l'homme sur la planète. Se connaître soi-même, c'est connaître le monde. L'évolutionnisme suppose donc, lui aussi, une métaphysique, mais il le fait franchement, et sa métaphysique est transcendante à sa théorie de la connaissance. Dans la théorie de la connaissance, il ne fait appel qu'à la psychologie, mais il la féconde par des études de biologie et d'histoire. On peut saisir sur le vif la différence des deux méthodes, si on les observe en présence d'un problème particulier, par exemple du problème des idées générales. L'apriorisme ne fournit aucune explication. L'évolutionnisme s'attache au contraire à découvrir l'origine du concept. Le premier degré, la représentation typique, est une généralité biologique ne représentant de la vérité particulière que ce qu'elle a d'important pour notre vie et notre conservation personnelle. Le langage lui fournit une généralité économique, un seul mot pouvant servir à exprimer plusieurs idées. La vie en société et

(1) *Apriorismus und Evolutionismus : Kurzer Gesamtbericht*, p. 13, n° 10.

l'expérience acquise que nous pouvons nous faire comprendre des autres hommes, que, par suite, ils entendent par les mêmes mots que nous des idées analogues aux nôtres, communique aux mots la généralité sociologique. Par la synthèse des généralités précédentes, on obtient enfin la généralité logique. M. W. Jérusalem a expliqué en détail toute cette théorie dans son *Lehrbuch der Psychologie*[4], pages 97 et suivantes.

M. Aars, professeur à Christiana, parla dans une autre section des ressemblances de l'Énergétisme d'Ostwald avec le Pragmatisme (1). Notre époque est sceptique, le kantisme c'est le scepticisme absolu. Nous ne pouvons connaître la réalité telle qu'elle est, mais seulement ce qui est nécessaire à notre action. De ce principe sont issus l'Énergétisme et le Pragmatisme, celui-ci insistant plutôt sur ce que nous pouvons connaître, celui-là sur ce qu'il nous est interdit de pénétrer. Mais des problèmes surgissent auxquels il faut répondre, car d'après l'Énergétisme, on doit admettre des différences de potentiel au sein de l'énergie fondamentale dont la quantité persiste. Quelle est la valeur objective de ces différences de potentiel, et de cette persistance de la somme totale d'énergie? Car, enfin, ce ne sont pas nos états psychiques qui persévèrent de la sorte. Et de même, du point de vue pragmatiste, comment se fait-il que notre connaissance puisse régler notre action dans le domaine des réalités, si nous ne connaissons d'aucune manière ces réalités. Le Pragmatisme tout comme l'Énergétisme nous introduisent donc naturellement à une métaphysique objective.

M. O. Külpe a lu, à la place de M. Wahle, absent du Congrès, une communication sur *la décomposition du Subjectivisme* (2). M. Wahle appartient à une école empirique et criticiste voisine de celle d'E. Mach, et il a exposé ses idées dans un ouvrage important : *Das Ganze der Philosophie and ihr Ende* (1894). Dans la communication lue au Congrès, l'auteur veut montrer ce que présente d'illogique la position subjectiviste. Le subjectivisme est la doctrine qui voit dans toute réalité le contenu d'une conscience. Or, c'est là un préjugé. Primitivement, il n'y

(1) *Energielehre und Pragmatismus ; Kurzer Gesamtbericht*, p. 7, n° 1.
(2) *Die Auflösung des Subjectivismus : Kurzer Gesamtbericht*, p. 9, n° 1.

a pas plus de monde intérieur que de monde extérieur, mais seulement des séries d'événements primaires extensifs, et parmi elles des excitations corporelles ; puis des séries d'événements secondaires, miniatures des précédents, et qu'on appelle souvenirs, images, décisions. Cette simple constatation est la ruine de l'idéalisme métaphysique.

Enfin M. Lask se demande *si l'on peut admettre en logique un primat de la raison pratique* (1). Ceux qui répondent affirmativement, dit-il, transforment toute attitude de l'esprit en face d'une valeur quelconque en une attitude morale. Et sans doute connaître suppose une sorte d'abandonnement et de soumission à une valeur théorique, mais ce n'est point là l'obéissance à un devoir. Car toute contrainte imposée à l'esprit par une norme n'est pas l'obligation morale : il faudrait pour cela que la contrainte vînt de l'idée même de devoir, ou, en d'autres termes que la conception même de la valeur s'imposât comme un devoir, et c'est ce qui n'a pas lieu. Il est vrai, cela pourrait avoir lieu, et l'acceptation d'une vérité peut devenir l'objet d'un devoir, mais c'est quelque chose de tout à fait extérieure à la vérité, et il est vrai de dire universellement qu'en logique il n'y a point de primat de la raison pratique.

On a vu plus haut comment la première communication de M. Schiller avait animé les esprits ; les conférences qui suivirent eurent le double résultat d'adoucir un peu les susceptibilités blessées, et d'ajouter à la matière possible d'une discussion. Le temps accordé après la lecture des rapports à ceux qui voulaient apporter leurs objections parut, à bon droit, trop court ; enfin, pragmatistes et antipragmatistes se mirent d'accord pour organiser deux grandes séances de pure discussion. Ce fut un véritable succès, et il y eut foule pour voir et entendre les adversaires. L'expérience a ainsi prouvé qu'en choisissant d'avance un problème déterminé, il était très possible de susciter à l'entour les travaux des Congressistes. Malheureusement la séance était improvisée, les orateurs se succédaient au hasard de l'inscription de leur nom sur la liste, et ce fut ainsi non pas une

(1) *Gibt es einen Primat der praktischen Vernunft in der Logik? Kurzer Gesamtbericht*, p. 15, n° 2.

discussion serrée, mais une série assez peu ordonnée de monologues.

Il était visible que les Pragmatistes étaient en minorité. Peut-être le nombre eût-il été sensiblement égal de part et d'autre si tous les Pragmatistes avaient pu prendre part à la discussion. Mais il y avait la difficulté de la langue. A l'exception de quelques orateurs, tous parlèrent allemand ; et c'était presque une nécessité, car comment discuter de manière profitable en des langues différentes ? Il en résulta que les Français et les Italiens ne prirent presque aucune part à la discussion. Parmi les philosophes de langue anglaise, MM. Schiller et F. Carus seuls parlèrent et en allemand. Tous les autres orateurs étaient Allemands. Or, l'esprit germanique semble très peu enclin au Pragmatisme, ceux-mêmes qui parlèrent le mieux en faveur de la nouvelle doctrine, comme M. Jerusalem, ne sont pas de purs Germains. Un long atavisme, une chaîne traditionnelle de noms illustres en philosophie, et qui ont façonné à leur image l'esprit national, suffisent à expliquer cette antipathie. Faut-il y voir une autre raison? Plusieurs de ceux qui suivirent attentivement la discussion eurent l'impression que certains des adversaires du Pragmatisme paraissaient lui reprocher plus encore que son insuffisance philosophique une sorte de tare originelle, le défaut d'être né sur d'autres terres que le sol classique des grandes philosophies du XIXe siècle. Nous nous refusons pour notre part à croire qu'un tel sentiment soit universellement répandu. M. Lasson, M. Windelband, tout comme M. E. Boutroux ont dit au Congrès de fort belles paroles sur cette patrie universelle des esprits où toutes les nationalités se rencontrent et apportent au trésor commun de l'humanité les richesses particulières de leur génie. Et vraiment l'Allemagne est assez riche en gloires philosophiques pour ne pas envier à d'autres leurs illustrations nationales.

Encore un mot : la *Revue de Métaphysique et de Morale*, dans son compte rendu si complet du Congrès de philosophie, cite le mot d'un orateur qui « vint déclarer que Kant avait élevé *pour toujours* l'édifice de la nature et de l'esprit » et elle ajoute : *ab uno disce omnes* (1). Si nos souvenirs sont exacts, celui qui

(1) *Revue de Métaphysique et de Morale, loc. cit.*, p. 945.

a prononcé cette parole était un simple étudiant en philosophie. Il ne faudrait donc pas lui attribuer trop d'importance, ni surtout généraliser immédiatement le sentiment qui l'a dicté.

Du moins, si la discussion, à cause de son caractère improvisé et du manque de méthode, n'a pas jeté de grandes clartés sur les problèmes à résoudre, elle a permis à certains représentants de nouvelles écoles philosophiques de mettre en vive lumière les tendances qu'ils cherchent à faire prévaloir. Je mentionnerai surtout le professeur Mally et le Dr Leonard Nelson.

M. Mally (1), disciple du psychologue Franz Brentano, soutient avec M. A. Meinong la possibilité et la réalité d'une *science de l'objet* (*Gegenstandstheorie*) distincte des mathématiques, de la logique et de la métaphysique. L'objet, c'est, au sens le plus général, *quelque chose*. Cette science n'est donc pas purement formelle, et ainsi elle se distingue de la Logique ; ce n'est pas non plus la science du réel, de l'être, et ce caractère la différencie d'avec la métaphysique ; enfin, c'est la science de l'objet en général, et non pas, comme les mathématiques, de certains objets particuliers.

Quant au Dr Nelson, des polémiques récentes dans la *Vierteljahrschrift für wissenschaftliche Philosophie und Soziologie* ont mis en évidence la nouvelle école de Fries, comme il appelle lui-même le mouvement qu'il dirige (2). On sait que Fries interprétait psychologiquement la critique de Kant, c'est-à-dire qu'au lieu de procéder d'une manière purement formelle comme Kant pour découvrir les catégories, et de les déduire *a priori* des différentes formes de jugements *possibles en soi*, il cherchait à les retrouver au moyen de la réflexion psychologique et en comparant les jugements que de fait contient l'esprit humain. De même, Fries admettait une connaissance de la chose en soi par une intuition immédiate qui ne devrait être, croit-il, ni l'évidence, ni le jugement spontané de Reid.

(1) *Grundgesetze der Determination* et *Gegenstandstheorie und Mathematik*. Voir *Kurzer Gesamtbericht*, p. 14, nos 8 et 10. Sur la théorie de l'objet, voir A. Meinong : *Über die Stellung der Gegenstandstheorie im System der Wissenschaft*, dans *Zeitschrift für Philosophie und philosophische Kritik*, vol. 129, p. 48-94, 155-207 et 130, p. 1-47 (1906).

(2) Voir dans *Vierteljahrschrift für wissenschaftliche Philosophie und Soziologie*, décembre 1907, p. 421-465.

Le Pragmatisme est la seule question à la solution de laquelle aient collaboré les efforts réunis d'un assez grand nombre de congressistes.

Signalons, enfin, parmi les autres communications auxquelles nous avons assisté celles qui paraissent les plus intéressantes.

M. A. Rey parla de l'*a priori et de l'expérience dans les méthodes scientifiques* (1). Jadis, *a priori* signifiait nécessaire; expérimental était synonyme de contingent. Aujourd'hui, au contraire, ce que l'expérience nous révèle s'impose nécessairement, ce qui est *a priori* est considéré comme un décret arbitraire de l'esprit. Et cependant si, dans les théories physiques, l'*a priori* recule devant l'expérience, en mathématique il s'impose définitivement. D'où vient cette contradiction?

C'est que les mathématiques sont des sciences très avancées. La science débute par des idées-copies extraites de la réalité; puis, par un travail de logification, élaborant ces idées-copies, elle en fait des idées-modèles, qui fondent, en face de la science du réel, une science du possible englobant la première comme le tout englobe la partie. Cette science du possible est à la fois *a priori* et définitive. Mais seules les sciences très avancées sont parvenues à ce stade.

M. F. Rauh, dans sa communication sur l'*Idée d'expérience* (2), expose une théorie assez semblable à la conception que M. Wahle a soumise au Congrès (3). Il part du fait qu'il croit établi que la pensée comme phénomène spécial n'existe pas. Il n'y a que des images et des sentiments. La pensée est un certain sentiment: c'est le pressentiment d'images et plus généralement de faits de conscience distincts.

Parmi ces images, les unes sont externes, les autres, internes. On peut donc dans leur assemblage distinguer plusieurs plans: un monde réel, où il y a des images que nous jugeons par analogie être des personnes comme nous, un monde idéal, où rien ne nous autorise à supposer des personnes. On pourrait discer-

(1) Voir dans *Kurzer Gesamtbericht*, p. 14, n° 4 le sommaire donné par M. A. Rey au *Tageblatt : in extenso* dans *Revue de Métaphysique et de Morale*, pp. 883-888.

(2) *Revue de Métaphysique et de Morale*, p. 871-881.

(3) Voir plus haut, p. 18.

ner de même un monde esthétique, un monde intérieur et un monde extérieur, et beaucoup d'autres.

Mais toute connaissance est expérimentale. Il y a une expérience réelle, il y a une expérience idéale, analogue à la première, et qui en diffère surtout par son absolue impersonnalité.

De plus, il n'y a pas dans l'état actuel de nos connaissances d'expérience absolue, c'est-à-dire de fait tel que tous les autres en dépendent, ou en fonction duquel tous les autres varient. Il y a des plans d'expérience, et selon qu'on se place dans l'un ou l'autre de ces plans, tel fait apparaît comme dominateur.

M. H. Driesch, le chef reconnu du néo-vitalisme, a fait une importante conférence sur *le concept de nature* (1). Le mécanisme suppose que tous les phénomènes de la nature sont réductibles à l'interaction d'éléments situés dans l'espace, et agissant dans l'espace. En ce sens, l'énergétisme lui-même n'est qu'une espèce de mécanisme. Depuis une dizaine d'années, l'orateur s'est efforcé de démontrer l'autonomie des phénomènes vitaux, et il a cherché à les expliquer par l'action d'une « entéléchie » qui, si l'on s'en tient aux anciennes catégories, ne peut être définie que négativement, comme inétendue, et non située dans l'espace, quoique capable d'agir dans l'espace, et d'agir de manière variée dans les différentes parties de l'espace. Mais si l'on ajoute aux anciennes catégories la nouvelle catégorie d'individualité, qui pourrait remplacer avantageusement, dans la classe des relations, la catégorie superflue de réciprocité, on aurait, à côté du concept de substance et de cause, un troisième concept d'individu, constitutif comme les deux autres, qui permettrait d'appliquer notre expérience à des touts, à des ensembles et d'introduire de nouveaux facteurs pour l'explica tion scientifique de la vie, facteurs réels, mais qui ne pourraient jamais être représentés.

Il faut alors élargir le concept de nature qui ne comprendrait plus seulement, comme le voulait Kant, les êtres situés dans l'espace, mais encore tous les facteurs et leurs conséquences qui *se rapportent* à l'espace. Il y aurait ainsi dans la nature de vrais noumènes, puisque ces facteurs ne sauraient être repré-

(1) *Ueber den Begriff « Natur » : Kurzer Gesamtbericht*, p. 8, n° 4.

sentés. Ce qui est purement psychologique, le conscient comme tel, resterait en dehors de la nature. Mais la moralité deviendrait une catégorie s'appliquant à la nature, puisqu'elle se rapporte à l'espace par l'intermédiaire des êtres qu'elle régit. Cette conception de la nature une fois admise, on voit que la métaphysique peut prendre son point de départ dans l'objet (nature), dans le sujet (âme), ou dans le système des catégories qui les régissent l'une et l'autre. Mais quel que soit son point de départ, dans les trois domaines, la métaphysique retrouvera les trois catégories de causalité, d'individualité, de moralité.

Le Dr Palagyi expose ensuite une *nouvelle preuve du vitalisme* (1). Une sensation, dit-il, est la conscience de l'intégration d'une multitude d'événements non sentis et inconscients ; pour que cette conscience devienne possible, il faut que la synthèse ait déjà été opérée, et non pas opérée du dehors, mais du dedans. Une telle opération, ainsi faite du dedans, est quelque chose de tout différent de l'action mécanique ; il faut donc admettre l'autonomie de tels processus, et par suite un principe distinct des forces physiques et chimiques, distinct aussi du principe de la sensation, il faut admettre une force vitale spécifique.

De plus, ajoutait l'orateur dans une autre communication, chaque intégration est distincte d'une autre, et il s'écoule entre deux intégrations successives un temps très court mais réel, et comme la conscience est intimement liée au processus d'intégration, les processus étant discontinus, la vie consciente est elle-même discontinue.

Enfin le professeur O. Külpe, de Würzburg, expose d'abord l'état de la controverse concernant la nature du sentiment (2). Pour Stumpf, un sentiment est une sensation, ce que beaucoup nient absolument. Wundt distingue le sentiment de la sensation, mais il trouve dans le sentiment comme trois dimensions : plaisir-peine, excitation-dépression, tension-repos. Le professeur Külpe croit avoir trouvé une caractéristique essen-

(1) *Begründund des Vitalismus; Diskontinuitaet des Bewusstseins.* A consulter l'ouvrage de l'auteur : *Vorlesungen über Naturphilosophie.*

(2) *Ein Beitrag zur Gefühlslehre : Kurzer Gesamtbericht*, p. 9, n° 1.

tielle du sentiment. Par une série de quatre groupes d'expériences (excitation et reproduction de sensations accompagnées de sentiments ; représentations d'événements agréables et désagréables de la vie passée ; reproduction actuelle de sentiments de colère et de joie, d'attente anxieuse ; vue d'images représentant des personnes dont les traits expriment divers états d'âme) sur sept sujets choisis, il est arrivé aux résultats suivants : 1° On n'a pu observer aucun cas de représentation de plaisir ou de peine ; 2° Presque tous les sujets ont pu se représenter des états d'excitation et de tension ; 3° Tous pourraient se représenter la douleur corporelle et la distinguer de la peine ; 4° Enfin ils n'actualisaient un état de plaisir ou de peine qu'en l'éprouvant et le revivant à nouveau, ou encore en y pensant simplement sans image.

D'où M. O. Külpe tire les importantes conclusions : 1° Un sentiment a pour caractéristique de ne pouvoir être représenté ; 2° Le plaisir et la peine sont des sentiments ; 3° Ni la douleur physique, ni l'excitation-dépression, ni la tension-repos ne sont des sentiments.

On verra, j'espère, par ce rapide aperçu que les communications intéressantes n'ont pas manqué au Congrès de Heidelberg. Il est seulement regrettable qu'il y en ait eu un trop grand nombre, et traitant de questions trop diverses. On l'a dit de plusieurs côtés, c'était un éparpillement de forces ; et le résultat d'un si grand effort a été médiocre. Quinze minutes d'exposition, et quelques minutes de discussion ne peuvent suffire à un travail sérieux, ni à l'étude approfondie d'un problème. La discussion sur le Pragmatisme, pour improvisée qu'elle fût, montre d'ailleurs qu'il serait possible de faire converger autour de quelques questions bien choisies les différentes sections. Il faut espérer que le Congrès de Bologne en 1911, profitant de l'expérience des précédents, donnera satisfaction à un vœu presque unanime, et déterminera au préalable les problèmes que les congressistes auront à étudier.

Il me paraît aussi que les orateurs auraient avantage à distribuer à l'avance un sommaire de leurs communications, ce qui n'a eu lieu que pour les conférences faites aux séances plénières. La diversité des langues rend très difficile l'intelli-

gence d'un discours rapide où l'orateur a condensé parfois en peu de mots un grand nombre d'idées. L'intéressant mémoire de M. A. Rey, qui a trouvé d'ailleurs très bon accueil, aurait été encore plus goûté de l'auditoire allemand, si tous avaient pu en comprendre non seulement les grandes lignes, mais les détails.

Enfin, s'il est permis d'exposer en terminant un souhait qui intéresse tout spécialement les lecteurs de cette *Revue,* il me semble que dans ce Congrès international de philosophie, la philosophie scolastique aurait pu tenir sa belle place. Un péripatétisme large, grandement et sympathiquement ouvert à tout ce qu'il y a de vérité dans la science et la philosophie modernes, aurait pu prendre une part active, et non sans honneur, à la discussion du Pragmatisme, essayer de résoudre la grande énigme de la vie, apporter d'intéressantes contributions à la solution des problèmes de psychologie ou d'histoire de la philosophie. Espérons que le Congrès de Bologne verra se presser dans les murs de l'illustre université italienne les rangs nombreux de ceux qui, certains que la vérité ne peut se contredire, ne craignent pas d'enrichir la *philosophia perennis* de toutes les acquisitions que fait l'esprit humain au cours des siècles.

HENRI LÉARD.

ANALYSES ET COMPTES RENDUS

I. — PHILOSOPHIE

Rudolf Eucken : *Einführung in eine Philosophie des Geisteslebens* (Introduction à une philosophie de la vie de l'esprit), II-197 pages. Leipzig, Quelle et Meyer. 1908.

Quel est le rôle de la philosophie ? Doit-elle se borner à enregistrer sans contrôle les résultats de la science ? Évidemment non. Les résultats de la science sont souvent contradictoires ; pour les synthétiser il faut les critiquer et cette critique suppose un principe supérieur. Quel est ce principe ? Sera-ce l'arbitraire individuel, le caprice du moment, la convenance passagère, et la philosophie se confond-t-elle avec l'art de créer une *Weltbild* personnelle, d'arranger un panorama du réel suivant ses désirs ? Non encore. Pourquoi se disputerait-on en philosophie, si tout y était affaire de sentiments et de préférences ? Elle possède une valeur plus universelle ; en droit, elle s'impose à tous. Peut-être serait-ce parce qu'elle exprime les lois nécessaires de la pensée ? Mais la pensée est-elle si évidemment souveraine que ses nécessités soient au-dessus de toute critique ? Qu'est-ce que *la* pensée ? Je ne connais que *ma* pensée. Pour savoir ce qu'elle vaut, je dois la confronter avec tout ce qui m'entoure, avec le système complet de ma vie. Cela seul l'empêchera d'être purement subjective. La philosophie ne peut donc s'organiser en dehors de la vie totale ; elle est avant tout une façon originale d'orienter cette vie. C'est là son véritable objet, le problème qu'elle doit résoudre. D'ailleurs, nous n'avons qu'à examiner de près la structure intime, les tendances maîtresses des systèmes isolés pour nous convaincre que, derrière le rideau des énoncés théoriques, les ordonnant et leur prêtant un sens, il y a une conception particulière de la vie.

Mais l'objection se pose à nouveau. Comment empêcher que cette orientation de la vie ne devienne arbitraire, individuelle et égoïste ? Où se trouve la loi suprême ? Pouvons-nous découvrir, dans le développement même de notre vie, une direction originale, indépendante des variations du sujet ? Oui, répond M. Eucken, c'est précisément

cette découverte qui est la tâche philosophique principale. Pour orienter la vie, il faut l'élever au-dessus des contradictions qui la disjoignent et l'affaiblissent ; il faut ramener ses mouvements divers à l'unité, les diriger vers un centre, supérieur au chaos de l'expérience immédiate. Se laisser couler au fil de l'heure, comme le torrent d'Héraclite, c'est se noyer progressivement dans l'inconscience et le mécanisme.

Au fond de nous, à la racine de notre moi, nous nous trouverons confiner à un monde supérieur, à un tout cohérent (*Zusammenhang*) de réalités originales : le monde de la vie de l'esprit. Mais ce monde n'existe pas tout fait, comme le règne des idées platoniciennes, de telle sorte que nous n'ayons plus qu'à le contempler (1). C'est bien plutôt une force primitive, une poussée, un *nisus* de l'Être. L'homme, point de jonction entre le monde expérimental et ce monde métaphysique de l'esprit, doit promouvoir l'évolution du Tout dont il fait partie et actuer pour ainsi dire la vie de l'esprit (*Geistesleben*).

En d'autres termes, au fond de lui, l'homme découvre plus que lui-même : une loi de finalité supérieure, dépassant tous les égoïsmes individuels. Si donc tout dans l'homme n'est pas pour l'homme seul, s'il est capable de se dévouer jusqu'à la destruction du moi, c'est qu'il fait partie d'un ensemble, qui poursuit une fin commune et qu'en lui passe une force spirituelle, non dérivée de l'expérience sensible. Tâcher par son action de réaliser en fait tout ce que cette impulsion spirituelle contient en droit de vie profonde et de raison, c'est, dès à présent, s'affranchir de l'esclavage des réalités immédiates et surmonter les contradictions de l'expérience.

Après avoir ainsi précisé la notion générale de *Vie de l'esprit*, capitale dans sa philosophie, M. Eucken amorce les solutions de quelques problèmes généraux, en montrant que tous finissent par confluer en un problème central, qui est précisément la détermination concrète de cette vie de l'esprit. Tous ces problèmes sont traités par la même méthode et se rythment de façon analogue. Unité et multiplicité, temps et éternité, monde extérieur et monde intérieur, vérité et bonheur, toujours on part d'une contradiction, d'un déséquilibre initial, puis l'antagonisme de deux conceptions théoriques se précise en conflit de directions pratiques, en opposition de *Weltanschauungen ;* on examine alors les grands types de solution du conflit : synthèse hellénique, chrétienne, moderne, et comment aucune de ces solutions n'a pu se soutenir telle quelle. Mais, en succombant sous la contradiction

(1) Page 10... *Das Geistesleben selbst ist für uns keine fertige Grösse...*

qu'elle voulait dépasser, chacune d'elles a fait avancer d'un pas le problème ; et, après avoir constaté l'échec, on montre comment la philosophie de la vie de l'esprit pourra concilier dans l'équilibre les deux tendances opposées.

Un exemple fera mieux saisir le procédé. Il s'agit de l'antinomie : temps, éternité (1). L'homme, prisonnier du temps, aspire à le dominer, mais il ne peut y réussir tant qu'il prend son point d'appui dans la série temporelle elle-même. Il faut donc trouver une réalité supérieure à l'existence immédiate, et à laquelle on puisse accrocher une valeur d'être impérissable. Les Grecs l'ont cherchée dans la science, dans la connaissance de la « forme » dominant les multiplicités phénoménales, et les unifiant. Ils ont fait une philosophie stable, intemporelle, la philosophie des « types ». Mais cette philosophie contient des présupposés caducs. Toute la réalité se laisse-t-elle ramener aux cadres de la pensée ? N'y a-t-il pas dans le monde une somme considérable de « déraison » ? Le monde est-il « normal » pour que nous n'ayons qu'à le contempler et à communier ainsi avec l'ultime réalité ? — Le christianisme a ruiné ce présupposé en affirmant que le monde n'était pas normal. Mais le christianisme lui-même n'a pu se maintenir sous sa forme moyen-âgeuse et hiérarchique. Trop d'éléments de stagnation s'étaient introduits dans sa vie, avec le dogme clos, l'Église autoritaire et intangible, la scolastique conservatrice, la mystique solitaire. La stabilité atteignit son maximum, mais au prix de cette formidable concession : tout ce qu'il y a d'essentiel a été trouvé, le passé doit gouverner le présent et l'avenir. Aussi, quand des changements profonds se sont produits, révolutionnant la conception ordinaire de la vie et entr'ouvrant des perspectives illimitées de progrès, le système ecclésiastique du christianisme a craqué définitivement. Le monde n'est plus clos ; il se fait par la coopération de l'homme. « Le devenir est la vérité de l'Être » (Hegel). La stabilité a décru ; mais avec elle aussi la cohésion de la vie. Pour sauvegarder son unité, la philosophie a tenté de retrouver par l'analyse une donnée infrangible et immuable, une « vérité éternelle », un *Cogito,* ou un impératif catégorique. Elle a échoué. La science a proposé le concept de « loi naturelle » ; mais cette loi naturelle, qui donne de la consistance à mon savoir, asservit et mécanise mon action, me replonge tout entier dans le flux temporel, que je veux et dois dominer. « La contradiction d'un monde, soumis au temps, en proie au devenir, et dans lequel pourtant se montre et travaille une vérité supratemporelle,

(1) Page 49.

cette contradiction ne peut être dépassée que si ce monde a derrière lui un ordre éternel, et emploie toutes ses forces spirituelles à réaliser et à développer cet ordre » (p. 81). Ici commence la philosophie de la Vie de l'esprit.

On le voit, la méthode de M. Eucken est éminemment synthétique. Il procède par ensembles, crayonnant les systèmes en quelques traits, caractérisant les époques et opposant les tendances sans trop détailler ni nuancer. Cette méthode a ses dangers. Facilement, on pliera la réalité au système, et on simplifiera les complexités historiques pour obtenir des symétries artificielles ; tout le monde connaît le fantastique moyen âge de Taine. Nous n'oserions dire que M. Eucken a toujours évité cet obstacle. Le tableau qu'il nous donne du « système ecclésiastique » avant la Réforme est vraiment trop facile. Comment un critique aussi averti, un penseur aussi prudent, peut-il caractériser la vie intellectuelle du moyen âge par cet axiome fondamental : « Tout a été dit (1) ! » ou parler de l'immutabilité du dogme catholique, comme si l'Église avait jamais nié qu'il ne pût et dût se développer (2) !

Hâtons-nous de le dire, ce ne sont là que des exceptions. M. Eucken a horreur de l'exclusivisme, de la négation outrancière, systématique, prétentieuse. Sa manière est large, conciliante, éminemment loyale (3). Rien de la dialectique ergoteuse, du parti pris aveugle ; on sent qu'il craint toujours d'écraser au passage quelque germe de vérité, et que, même dans les théories qu'il rejette, il est soucieux de reconnaître et de s'approprier tout ce qu'elles ont de bon et de durable. Aussi, n'est-ce pas sans une surprise un peu attristée qu'on relève de-ci de-là dans son beau livre des phrases dures et injustifiées (4). On en est d'autant plus étonné que l'ensemble de sa philo-

(1) Pages 59 et 61.

(2) Pages 28 et 58.

(3) S'il est parfois systématique, on voit que c'est malgré lui et presque inconsciemment. Il admire la façon dont la scolastique s'est acquittée de sa tâche, à la même page où il rejette sa conception fondamentale (59). Il proteste contre le moyen âge encratite d'un Taine (101) au moment même où il vient de présenter saint Augustin comme un parfait janséniste. On peut regretter aussi de ne pas le voir distinguer entre ce qui est faiblesse humaine et passagère et ce qui est insuffisance essentielle dans les « systèmes de vie » qu'il critique. Il a des accents d'admiration émue pour l'Église catholique et presqu'aussitôt il accumule contre elle des objections qui font sourire : elle assoupit la vie de l'âme, détruit les personnalités, remplace la science par la foi !

(4) Par exemple pages 77-78. « Le retour à l'Église romaine comme solution du conflit actuel satisfera seulement quelques âmes lassées et chancelantes : *denen sinnliche Greifbarkeit als geistige Festigkeit gilt*, c'est-à-dire des âmes qui ne peuvent concevoir la fermeté, la consistance spirituelle que sous des formes sen

sophie semblait devoir le conduire à des conclusions tout opposées.

Ce n'est pas le moment d'entreprendre une critique complète de cette philosophie : le livre que nous analysons n'est qu'une *Introduction*. Nous n'en dirons que quelques mots. La philosophie de M. Eucken est un finalisme intégral ; elle recherche avant tout quel est le *sens* de la réalité, parce qu'elle juge qu'une réalité n'« est » vraiment que quand elle a un sens. Une analyse, dont nous ne contesterons ni l'exactitude ni l'originalité, lui fait trouver dans le fond de notre moi une finalité qui nous dépasse, et elle conclut que la réalité ne prend un sens complet qu'en relation avec cette finalité suprême. Par conséquent, toute philosophie qui place dans l'expérience sensible, dans la vie matérielle, dans le monde donné, la fin en soi de l'effort est partielle, fausse et caduque. Tout cela est exact et nous délivre non seulement du monisme matérialiste, mais des différents panthéismes intellectualistes et volontaristes. Malheureusement, M. Eucken s'arrête là. Alors que sa méthode devrait le jeter plus avant et lui faire préciser cette loi de finalité par l'analyse même du vouloir, un agnosticisme étranger à tout son système, venu là du dehors comme un intrus, barre la route à l'examen ultérieur. Parce que cette finalité suprême n'est pas encore réalisée dans notre monde, on en conclut qu'elle n'est pas connaissable dans ses déterminations futures. Elle devient donc une pure possibilité, un réservoir de force où nous pouvons puiser, sans qu'on soit capable de nous dire à quelle fin. — Efforcez-vous. — A quoi ? — Je ne puis vous le dire ; efforcez-vous, vous verrez plus tard à quoi votre effort aboutit. — Mais si l'effort même contient sa loi, c'est que son terme, la vie de l'esprit, est déjà préformé dans le vouloir ; c'est donc qu'en analysant ce dernier fidèlement, nous déterminerons la finalité suprême, qui cessera ainsi de n'être que la racine obscure de notre vie. Nous croyons que si M. Eucken achevait cette analyse qu'il a si noblement commencée, s'il rejetait la tyrannie d'un agnosticisme, d'un « irrationalisme (1) » qui contredit à toute sa méthode, sa vaste et puissante synthèse prendrait une véritable consistance métaphysique. Au lieu de s'arrêter devant la « déraison de l'univers », devant le mal et la souffrance

sibles et palpables. On retrouve déjà la même condamnation sommaire dans les ouvrages antérieurs de M. Eucken, par exemple : *Der Wahrheitsgehalt der Religion* (1905), pp. 44-45, où l'apologétique de Brunetière est si étrangement méconnue.

(1) Cf : W.-R. Boyce Gibson : *Rudolf Eucken's Philosophy of life*. London, Black, 1906, p. 12, où M. Eucken lui-même, dans une lettre à l'auteur, reconnait loyalement ce défaut de sa philosophie, en se défendant d'ailleurs, et à bon droit, d'être volontariste.

comme devant des réalités inexplicables et injustifiées, il les intégrerait dans un système plus compréhensif. « Le mal, la douleur et la mort... ne sont des faits que par un contraste, par l'effet d'une opposition interne entre la volonté voulue et la volonté voulante. » L'analyse de ce conflit, poussée à bout, couronnerait l'œuvre de M. Eucken et sa conclusion la plus logique, la plus fidèle aux principes premiers de sa méthode, irait sans doute rejoindre celle de l' « Action (1). »

P. Charles.

II. — PSYCHOLOGIE

A. Mairet : *La Simulation de la Folie,* 1 vol. in-8°, 324 pages. Montpellier, Coulet, et Paris, Masson, 1908.

L'intérêt du livre du professeur Mairet, sur la simulation de la folie, vient de ce que l'on y trouve un exposé systématique de toutes les formes de la simulation de la folie ; c'est une compilation intéressante, d'autant plus qu'elle est basée sur des observations cliniques dont la plupart sont empruntées aux psychiatres les plus illustres.

L'ouvrage débute par un hors-d'œuvre littéraire, où il est traité longuement de Hamlet, qui pourtant n'était qu'un « piètre simulateur ». On éprouve plus de plaisir à lire l'historique de la simulation de la folie en médecine, qui lui fait suite, quoiqu'il y ait dans ce chapitre quelques omissions marquantes (2).

L'auteur a divisé son étude clinique en trois parties fort inégales. La première traite des simulateurs non aliénés. S'il semble vrai de dire que quelques simulateurs jouissent d'un équilibre mental parfait, il n'est pas moins certain que la plupart sont mentalement tarés, des prédisposés ; M. Mairet ne tient pas compte pour l'établir de ce que le simulateur a été conduit à simuler à la suite d'un délit ; quelques criminologistes pourraient conclure de ce seul fait au déséquilibre ou à la prédisposition ; l'auteur, cependant, tout en refusant de trop

(1) Parmi les nombreux ouvrages de M. Eucken, nous signalerons comme particulièrement suggestifs : *Die Einheit des Geisteslebens* (1888), *Geistige Stromungen der Gegenwart* (1904), *der Wahrheitsgehalt der Religion* (1905), *Grundlinien einer neuen Lebensanschauung* (1907). *Die Lebensanschauungen der grossen Denker* (1890).

(2) Nous citerons en particulier la *Dissertatio de melancholia vera et simulata* d'Alberti (1737).

étendre le rôle de la prédisposition, admet qu'il n'est pas donné à tout criminel de simuler. Il expose ensuite toutes les formes que revêt la simulation de la folie et les moyens propres à la dépister. Puis est décrite la physionomie cliniquede la simulation faite par des aliénés, ou encore l'exagération volontaire faite par un aliéné de ses symptômes morbides dans un but intéressé.

Tandis que dans les cas de folie simulée le médecin se trouve en présence d'un individu apparemment aliéné, dans la folie alléguée il est aux prises avec un sujet normal qui invoque une folie passagère, amnésique ou délirante pour disculper l'acte commis au cours de cet état supposé. C'est ce qui est développé dans la seconde partie de l'ouvrage.

La troisième partie, fort courte, traite de la responsabilité du simulateur; l'auteur y conclut que, « même si l'on admet que la simulation aggrave la peine, il faut, avant de tirer cette conclusion, examiner le simulateur dans sa constitution psychique et voir si, de par cette constitution, il n'est pas irresponsable ».

H.-M. F.

Bibliothèque de psychologie expérimentale et de métapsychie. Paris, Bloud, 1908.

Dr M. Viollet : *Le spiritisme dans ses rapports avec la folie.* Un vol. in-16 de 120 pages.

Princesse Lubomirska : *Les préjugés sur la folie.*

Dr A. Marie : *L'Audition morbide.*

On éprouve un réel plaisir à lire cet ouvrage où la compétence et l'esprit vraiment scientifique de l'auteur sont mis en relief par un style à la fois agréable et clair. A l'exemple des trop rares savants qui se sont intéressés au spiritisme, M. Viollet retient comme véridiques un certain nombre de phénomènes dits spirites, ou mieux préscientifiques, et souhaite leur voir bientôt donner une explication satisfaisante ; l'ombre et le mystère qui les entourent encore, les explications surnaturelles que fournissent grand nombre d'adeptes, attirent vers eux des déséquilibrés, et des prédisposés qui ne tarderont pas à verser dans un délire, ou à être victimes de l'auto-suggestion. Ces aliénés spirites sont un danger et un obstacle pour l'étude du préscientifique, en entretenant la méfiance des profanes, et en immobilisant dans leur tour d'ivoire les sceptiques irréductibles.

Nous regrettons, qu'en ce qui concerne en particulier les matérialisations, M. Viollet ait malmené les hallucinations collectives ; ne pourrait-on pas, en effet, rapprocher certaines matérialisations des phénomènes que provoquent quelques fakirs, et dont la nature hallucinatoire n'est plus à démontrer. Cette opinion n'enlève d'ailleurs rien au grand intérêt du livre.

C'est en femme éclairée et observatrice que Mme Lubomirska expose dans ce petit livre les préjugés encore en cours sur la folie : l'origine surnaturelle de la folie, l'aspect extérieur des fous, la contagion de la folie, son incurabilité, son danger. Ce livre est beaucoup plus destiné au grand public qu'aux psychologues. Un spécialiste ne peut, en effet, manquer de remarquer que cet ouvrage n'est point d'un aliéniste ; et c'est grand dommage, car la connaissance imparfaite des maladies mentales a conduit l'auteur à des affirmations qu'un clinicien ne saurait approuver. On regrette aussi que les divers préjugés aient été mis sur un même plan. En particulier, l'origine surnaturelle de la folie n'est plus admise par personne, et l'on s'étonne de ne point voir rappeler dans l'aperçu historique, que ce préjugé n'a cessé d'être battu en brèche depuis Hippocrate, Arétée de Cappadoce et Galien, jusqu'à Sydenham et Willis, en passant par Plater (1536-1714) et Paul Zacchias (1584-1659), proto-médecin du Pape.

C'est un curieux livre, trop rempli de faits, à en être un peu confus, que celui du Dr A. Marie. L'auteur y fait une revue assez complète de tout ce qui a été écrit sur l'audition morbide, ce qui le mène à des conclusions généralement admises, à savoir que les troubles de l'audition par défaut tiennent moins à l'imperfection de l'appareil auditif qu'à l'insuffisance de l'attention et des associations, et que certains troubles par excès sont dus à l'état de faiblesse irritable du sujet, troubles qui l'entraînent à des associations excessives. Les conséquences de ces constatations sont considérables en ce qui concerne la pédagogie et la psycho-pathologie.

H.-M. F.

III. — PHILOSOPHIE RELIGIEUSE

Hakluyt Egerton : *Liberal theology and the ground of faith, being essays towards a conservative re-statement of apologetic*, in-12, 248 pages. London, Pitman, 1908.

La première de ces deux études est une critique de *la théologie libérale;* l'autre s'attache à montrer que le miracle, loin d'être irrationnel, est au contraire souverainement convenable et probable *a priori*. Le deuxième a pour objet *les fondements de la foi;* M. Egerton insiste surtout sur le témoignage social de l'Église et sur l'interprétation qu'elle nous donne des faits évangéliques.

Le livre tout entier est animé d'un sens chrétien très sincère ; ici ou là, par exemple dans l'affirmation trop timide de l'infaillibilité de l'Église, on reconnaît les conceptions propres aux anglicans.

Le sujet traité dans la première étude vient d'être repris par M. Egerton dans un tract populaire : *The reasonableness of miracles* (Leighton-Buzzard, *the faith press*).

J. L.

IV. — MANUELS

G. Pécsi, professeur au séminaire d'Esztergom (Hongrie) : *Cursus brevis philosophiæ*, vol. I : *Logique et métaphysique;* vol. II : *Cosmologie et psychologie ;*

Nous avons ouvert ce manuel avec un vif sentiment de curiosité, c'est la première fois qu'il nous arrive de Hongrie un traité de philosophie complet. Nous avions seulement connu au second Congrès international de Paris le Dr Kiss, directeur du cercle de Saint-Étienne à Budapest, et l'abbé Carić, natif de Dalmatie, et nous avions été frappé de la clarté de leur exposition, de la netteté de leurs idées, et de leur sage et libérale interprétation de la philosophie scolastique.

Les deux volumes de M. Pécsi réalisent, en partie, ce que nous pouvions espérer. La langue en est très claire, l'exposition bien dégagée ; quant à la largeur de l'interprétation, nous serons portés à la trouver plutôt excessive.

L'originalité de l'auteur est le but directement avoué de faire cadrer ensemble la scolastique et la science moderne. Nous ne saurions trop le louer de s'être proposé ce but. La scolastique n'entrera aisément dans les universités que lorsque ses conclusions finales se trouveront d'accord avec celles des sciences. Nous croyons que ce but peut être atteint, qu'il n'y a le plus souvent que des différences de forme qui peuvent s'atténuer, et des propositions de détail nées du manque d'expérimentation suffisante, que l'on peut abandonner sans nuire à la solidité de l'édifice. Ces erreurs sur les sciences physiques sont, d'ailleurs, assez rares à la grande époque des Albert le Grand et

des saint Thomas, et se sont multipliées pendant la décadence, quand on était devenu moins soucieux de n'affirmer que ce que l'on comprenait bien, et trop enclin à vouloir décider de tout par des raisonnements *a priori*.

Mais si le but est très louable, il y a bien des manières de le rechercher et, à ce point de vue, nous ne croyons pas que l'auteur ait pris la bonne.

Tout d'abord, il adopte l'école de Suarez et non la primitive doctrine de saint Thomas. Il se déclare même assez brutalement hostile à l'école dominicaine, celle que l'on continue d'appeler plus particulièrement l'école thomiste. Personnellement nous n'appartenons pas à cette école ; il y a quelques points sur lesquels nous nous en éloignons. Nous ne saurions donc être soupçonnés de partialité en déclarant que nous trouvons fâcheuses ces attaques à fond contre une grande et vénérable tradition.

D'un autre côté, le choix de Suarez ne nous paraît très heureux pour le but que se propose le Dr Pécsi. Nous trouvons beaucoup plus de difficultés à l'accorder avec la science que saint Thomas. Ainsi, en rejetant la distinction réelle entre l'existence et l'essence, Suarez se met dans la nécessité de multiplier indéfiniment les entités, en conférant à chaque accident une entité particulière comme il a une essence particulière. C'est un résultat qui répugne particulièrement à l'esprit moderne, qni ne voit d'entité distincte que dans les individus. Il est vrai que l'abbé s'en tire en mettant partout des distinctions mentales *cum fundamento in re*. C'est la ruine de toute métaphysique réaliste, car la distinction *cum fundamento in re* a un sens très différent selon qu'on l'applique à Dieu, aux accidents modaux ou aux accidents absolus. Il faudrait cependant avoir un moyen de marquer ces différences.

M. Pécsi rejette la théorie de l'intellect agent ; il croit la connaissance impossible sans contact; il admet que la matière existe en acte isolément; pour lui, la matière c'est l'éther. Il ne paraît pas se douter que l'éther, ayant déjà l'étendue et l'élasticité, suppose par là même une forme, comme comprenant déjà un élément d'activité.

La science est encore plus malmenée que la philosophie ancienne. L'auteur est très informé, mais il nous semble qu'il ne comprend pas toujours très bien la portée des théories scientifiques. Ainsi parce que l'on enseigne que la matière se contracte jusqu'au zéro absolu, soit — 273°, il croit qu'à cette basse température le corps perd son extension. Il ne paraît pas non plus saisir exactement le sens de la loi d'égalité de l'action et de la réaction, puisqu'il croit qu'elle

implique nécessairement un équilibre stable. Mais surtout il dirige les plus fortes attaques contre trois théories fondamentales de la science contemporaine, la transformation des forces, la constane de la somme d'énergie dans le monde et la loi d'entropie qu'il attribue à L. Kelvin, et non à Clausius qui en a donné cependant la première formule. Il croit que ces lois supposeraient le monde éternel et sans premier auteur. Nous ne voudrions pas assurer que ces lois sont absolument exactes et ne seront jamais modifiées sur quelques points. Quand il s'agit de physique, le philosophe ne doit rien avancer qui ne s'appuie sur un raisonnement apodictique et absolument nécessaire, sans quoi il s'expose à être démenti par l'expérience. Mais la crainte de l'abbé Pécsi nous paraît vaine. Au fond, la constance de l'énergie ne représente qu'une chose, la constance des qualités actives dont est douée la matière. Qui lui a donné ces qualités? N'est-ce pas le créateur?

M. Pécsi a tellement à cœur de débarrasser la science de ces axiomes fondamentaux qu'il a reproduit ses critiques dans un livre en allemand de 405 pages, intitulé : *Kritik der axiom der Moderne Physik Esztergom, G. Buzaroyits...* Croit-il que par là il attirera les savants à sa philosophie?

A ce point de vue, nous regardons donc la tentative du Dr Pécsi comme manquée. Mais il ne faut pas perdre de vue le but qu'il se proposait. Quand y arrivera-t-on? Quand il se trouvera un homme comme Aristote, possédant à fond la philosophie scolastique et la science de son temps, et les ayant étudiées chacune pour elle-même. Celui-là trouvera moyen de tout accorder sans demander ni à l'une ni à l'autre un sacrifice sérieux. Un tel homme ne sera pas facile à trouver, dira-t-on. Assurément, ce que nous demandons c'est l'apparition d'un génie d'une hauteur exceptionnelle. Mais pourquoi désespérer que l'humanité soit encore assez féconde pour le fournir. Du moins, en y travaillant chacun de notre mieux, nous lui préparerons les voies.

D. V.

J.-B. Domecq : *Leçons de philosophie et plans de dissertations.* 1 vol. in-8° de 389 pages. Cattier, Tours, 1908.

La question du manuel à mettre aux mains des élèves de la classe de philosophie a toujours préoccupé les professeurs de l'enseignement secondaire. Bon nombre de ces manuels scolaires ont vieilli, la plupart sont incomplets. Certains professeurs dictent un cours et une partie des heures de classes se passe à cette dictée ; l'élève écrit

machinalement et souvent s'aperçoit, lorsqu'il relit ses cahiers, que ses phrases, par suite d'omissions essentielles, n'ont plus de sens. Mieux vaut, je crois, tourner la difficulté, en mettant entre les mains du jeune homme un manuel aussi récent que possible et où les plus importantes questions sont brièvement exposées et avec clarté. C'est au professeur qu'incombe le devoir de compléter le livre par des explications orales et plus étendues.

Le livre que nous offre M. J.-B. Domecq ne supprime pas la tâche du maître, mais permet à l'élève de se reconnaître au milieu des problèmes ardus et l'empêche de perdre pied. L'ouvrage est divisé en *leçons*. Chaque leçon comprend deux parties et se termine par un tableau analytique. La première partie, contient les questions de cours. Dans la seconde partie le cours est élargi et complété par des plans détaillés de devoirs. Enfin, un tableau récapitulatif résume la leçon. Grâce à une heureuse disposition typographique ce manuel sollicite constamment l'esprit de l'élève. Nous ne saurions trop louer un semblable travail destiné à rendre les plus grands services aux maîtres de la classe de philosophie, et il faut remercier M. Domecq d'avoir mené à bien la tâche difficile qu'il a entreprise vaillamment.

T. DE VISAN.

IV. — HISTOIRE DE LA PHILOSOPHIE

E. Burle, docteur en droit, juge suppléant au tribunal civil de Lyon : *Essai historique sur le développement de la notion de Droit naturel dans l'antiquité grecque,* 632 pages, TRÉVOUX, 1908.

Cet ouvrage collectionne attentivement les vestiges de la notion que les Grecs se sont faite du droit naturel. L'auteur les relève dans toute la littérature grecque de l'antiquité proprement dite. Précédé d'une bibliographie très abondante, complétée dans un appendice, — gros de lectures de tout ordre, — fouillé et documenté, son livre fait agréablement voyager le lecteur en compagnie des philosophes, des poètes, des orateurs, des historiens et des législateurs de la Grèce antique, à la recherche de la notion qu'ils se sont faite du droit naturel. Malheureusement, le voyage est un peu trop long, et comporte trop de digressions, qu'excuse toutefois la séduction de la pensée grecque. Il est visible que l'auteur n'a pas su ou n'a pas voulu résister à la tentation de goûter la pensée grecque, même hors de son sujet. Son livre est riche et copieux, mais (c'est le revers de la médaille, d'une vraie médaille d'érudition) il est quelque peu

« flou », diffus, voire même confus. C'est un monument de travail considérable ; mais l'auteur y a laissé les échafaudages qui lui avaient servi à le construire, à tel point que la vue d'ensemble s'en dégage difficilement. La notion que les Grecs se sont faite du droit naturel est *impliquée* dans ce travail documenté, plutôt qu'elle n'en est *dégagée*. L'auteur nous donne le travail qu'il a fait, plutôt que le fruit mûr de son travail. C'est un excellent résumé analytique et historique des idées grecques en général, illustré par de très intéressants rapprochements avec les philosophies modernes, plutôt qu'une synthèse précise et concise de la notion du droit naturel éparse dans la littérature et dans la législation grecques.

Heureusement, de temps en temps, çà et là (v. g. pp. 485, 565, 566, 570), on rencontre une clairière où l'on se repose pour dresser la carte du chemin parcouru et ébaucher une vue d'ensemble. On voit alors nettement que l'auteur dégage de la pensée grecque appliquée au droit naturel « la vieille erreur anthropocentrique qui fait de l'homme la mesure de toutes choses avec les sophistes, de la raison humaine l'entité irréductible aux yeux de Socrate, d'Aristote et des Stoïciens, de l'utilité personnelle, enfin, l'infaillible critérium dans la philosophie d'Épicure » (p. 485). C'est pourquoi l'auteur a « cru devoir relever plus d'une fois, au cours de cette histoire du droit naturel dans l'antiquité, la doctrine kantienne de l'*autonomie de la volonté* » (p. 566). Mais cet *homme* dont les Grecs faisaient la mesure des choses, c'était l'homme *citoyen :* aussi n'y avait-il « pas de démarcation tranchée entre le domaine de la loi et celui de la conscience », et, « à ce compte-là, droit naturel et droit civil se confondent..., les Grecs ne l'ont jamais entendu autrement » (p. 565). L'État est, pour les Grecs, le grand moyen qui porte l'individu vers sa fin : l'État doit rendre les citoyens vertueux. Aussi, « la fiction qui était à la base de la doctrine du droit naturel » permettait-elle, en somme, d'exiger la subordination des lois à la morale sociale » (p. 585). Mais les Grecs n'ont pas compris que l'individu est bien plus l'œuvre de l'État que l'État n'est l'œuvre des volontés individuelles : la société n'est pas instituée par les volontés individuelles, elle leur préexiste ; « la société précède ses membres en exerçant sur eux une pression réelle... ; les rapports qui lient l'individu à la cité sont des rapports de cause à effet, dans lesquels l'individu est l'effet presque entièrement passif, sans initiative et sans autonomie » (p. 590). De là, l'erreur du Droit Naturel classique, qui, pour dégager les « lois de la nature », raisonne sur l'homme abstrait, hypothétiquement antérieur à l'établissement des sociétés. « C'est cette ignorance

ou cet oubli du sentiment collectif des membres de la société, qui caractérisent invariablement tous les systèmes des théoriciens du Droit naturel », et, notamment, « le plus grave reproche qui puisse être fait à Platon est là tout entier » (p. 318). L'auteur s'est précisément proposé, dans son travail, de démontrer la vanité des conclusions qui font de l'individu « la seule et unique réalité, ayant sa fin en lui-même..., sa valeur propre et autonome » (p. 486). Si les Grecs n'ont pas évité cette erreur, c'est « qu'ils n'ont pas eu une idée bien nette de l'évolution historique. Ainsi que les hommes du XVIIIe siècle..., ils ont parlé du contrat social comme d'une convention plus ou moins expressément passée qu'ils situaient dans une époque antérieurement à laquelle il n'y avait rien de bien déterminé dans les relations juridiques » (pp. 585-586).

Mais l'auteur nous semble n'éviter Charybde que pour tomber dans Scylla. Sans doute, la nature humaine véritable est essentiellement et historiquement sociale ; sans doute, les « droits de l'homme » sont ceux de l'homme social et non de l'homme abstrait ; — mais est-ce une raison pour *absorber* l'homme dans la société, pour dire qu'il ne peut se prévaloir d'*aucune* autonomie morale, et pour n'assigner à la philosophie juridique d'autre rôle que de dégager l'idéal actuel des peuples les plus avancés dans l'évolution historique? L'évolution n'est pas progressive *a priori :* à l'aide de quel critérium décider si l'évolution est progressive ou régressive? à quels signes exclusivement empiriques reconnaître les peuples les plus avancés? Sans doute, « avec les Grecs, nous ne voyons pas, pour notre part, d'idéal supérieur à la réalité elle-même » (p. 593) : mais la réalité historique et sociale est-elle toute la réalité? Si l'homme ne doit pas être abstrait de la société historique, faut-il abstraire la société du reste du monde? N'y a-t-il rien au monde que l'humanité? n'y a-t-il pas le monde au-delà de la société, et n'y a-t-il rien au-delà du monde? à une sorte de droit cosmologique et universel ne convient-il pas de subordonner le droit social, comme au droit social le droit individuel? la conscience individuelle ne doit-elle pas se conformer, non seulement *dans* la société, mais, au besoin, *contre* elle, aux fins générales du monde ? ne le doit-elle pas à un être qui est son auteur et celui du monde synergiquement? Si l'auteur reproche aux théoriciens du droit naturel de se borner à l'individu, ne peut-on pas lui reprocher de se borner à la société et de sembler croire que la sociologie absorbe *toute* la morale? Au-delà de l'individualisme, il a le point de vue social ; mais il y a encore quelque chose et quelqu'un « au-delà » du point de vue social.

Il est aussi regrettable que cette étude, si nourrie, de philosophie

juridique soit gâtée par une série de coups d'épingles contre le Christianisme. Çà et là, dans le texte et dans les notes, l'auteur décoche en passant, contre la religion chrétienne, des attaques injustifiées, qui prouvent une véritable méconnaissance du Christianisme. Une connaissance superficielle de la théologie catholique lui fait croire, notamment, que le Christianisme est une doctrine de mort, sous prétexte qu'elle implique la mortification, et il lui préfère quelque part l' « incontestable supériorité » (!) de la morale grecque. Quels que puissent être, à cet égard, les torts de certaine dévotion mal-entendue, qui servent d'excuses à un spectateur superficiel de la religion chrétienne, le catholicisme authentique est une doctrine d'épanouissement, qui prétend ne contredire ni la raison ni la nature, mais les porter *au-delà* d'elles-mêmes. L'épanouissement surnaturel ne méconnaît pas le développement naturel, il le suppose. Le *sur*-naturel n'est pas la *contre*-nature, et le chrétien ne s'édifie pas sur les ruines de l'homme. Nous renvoyons l'auteur à une connaissance plus précise de la religion chrétienne, qu'il trouvera dans l'étude de la doctrine authentique de l'Église. Bornons-nous à rappeler que, dans la conception catholique, la « grâce » se greffe sur la nature. Entre autres détails, un théologien faisant autorité serait bien étonné de l'idée que l'auteur se fait (p. 607) du dogme du péché originel, si aisément conciliable avec la justice pour qui en connaît la véritable portée. Il serait également fort étonné de lire (p. 20) que la morale chrétienne « ne proclame le *Logos* que pour le subordonner à la révélation », alors que l'acte de foi catholique implique, au contraire, un acte de raison pour reconnaître l'autorité divine de la révélation, qui est elle-même une révélation du *Logos* divin. Il est, d'ailleurs, étrange qu'après avoir flétri le Christianisme comme une doctrine de résignation et proclamé la supériorité de la morale grecque, l'auteur se contredise à propos de Sophocle, en nous disant que la sagesse grecque attend patiente et résignée les revanches de la *Némésis* sur les victoires de l'injustice (p. 284) : voilà une résignation singulièrement plus inerte que la résignation chrétienne, qui ne doit jamais se résigner à l'injustice, et qui ne doit pas attendre les bras croisés que la volonté de la Justice « soit faite sur la terre comme au ciel ».

Sous le bénéfice de ces réserves, on ne peut qu'applaudir au studieux « essai » fait par l'auteur pour reconstituer l'histoire de la notion du droit naturel en Grèce. Cet « essai » est, d'ailleurs, plus qu'un essai : l'ouvrage est une riche anthologie de toute la pensée grecque, où la notion de droit naturel se diffuse dans les milieux philosophiques, juridiques et littéraires qui l'ont conditionnée.

Charles Boucaud.

Bertrand Russell : *La Philosophie de Leibniz :* exposé critique, traduit de l'anglais par Jean Ray et Renée-J. Ray, avec une préface de l'auteur et un avant-propos par Lévy-Bruhl ; xvi-226 pages. Paris, Alcan, 1908.

Le nom de Bertrand Russell est connu du public philosophique français grâce à Couturat. L'un et l'autre sont *logisticiens :* leur but est de réduire la logique et la mathématique, sources de toute science et de toute philosophie, à un système plus général, à la fois calcul et raisonnement, la logique des relations. Ainsi la mathématique pure serait « l'ensemble des propositions de la forme, « *p* im- « plique *q* », *p* et *q* étant des propositions qui ne contiennent que des constantes logiques. En d'autres termes, la mathématique pure est un ensemble d'implications formelles sans contenu. » (Couturat : *Les Principes des Mathématiques*, inspirés de Russell ; cf. *Revue de Métaphysique et de Morale*, 1904, p. 21.) L'école dite de Turin : Peano, Pieri, Burali-Forti, Vailati, Padoa, etc., publie un *Formulaire de Mathématiques,* conçu d'après ces principes.

Or, ce qui dans Leibniz attire les logisticiens, c'est qu'il fut un des leurs. Dès sa première jeunesse, il avait songé à établir une *caractéristique universelle*, basée sur l'*art combinatoire :* il eût voulu définir, puis hiérarchiser toutes les notions, et de là, comme d'autant de lois, déduire les faits. — « Chaque concept complexe ou dérivé sera représenté par la combinaison des signes qui figurent ses éléments simples. Comme les concepts simples sont en assez petit nombre, il suffira de savoir par cœur l'alphabet logique pour pouvoir lire et comprendre à première vue un texte écrit dans ce système, sans avoir besoin d'autre dictionnaire. » (Leibniz, cité dans Couturat, *La Logique de Leibniz,* p. 95 et p. 264) (Russell condamne cette tentative (p. 192) ; mais il reconnaît que la logique symbolique des modernes y était en germe.) (*Ibid.*)

On conçoit dès lors que le Leibniz de Couturat et de Russell soit très différent du Leibniz traditionnel, — Leibniz doit être étudié après 1686, dans le *Discours de Métaphysique* et les *Lettres à Arnauld* (Russell, p. 3 ; — Couturat : *Bulletin de la Société française de philosophie*, avril 1902, p. 74). La métaphysique de Leibniz, dans ce qu'elle a de caractéristique, la doctrine des monades, est le pur développement de sa logique, laquelle s'explique tout entière par une certaine façon de comprendre la proposition : « Chaque proposition a un sujet et un prédicat » (Russell, p. 5). *Prædicatum inest subjecto* (Couturat : *In Bull.*, p. 65). — La substance, la monade est le sujet

logique réalisé (Russell, p. 46 ; *Bull.*, p. 82), ce qui n'est pas un prédicat (p. 47), mais le substrat des prédicats (p. 55). — Même la mécanique de Leibniz est tributaire de sa logique (*Bull.*, 83). — Cette thèse extrême est repoussée par Delbos, qui persiste à voir, avec Hannequin, dans le passage du *conatus initium motus* au *conatus principium motus* une des sources de la monadologie (*Bull.*, p. 83).

Du *Prædicatum inest subjecto*, Couturat conclut que toute proposition, qu'elle affirme soit une essence, soit une existence, est analytique ; dans le cas des propositions existentielles, l'analyse est infinie. (*Bull.*, p. 65 ; *Logique de Leibniz*, p. 214). Russell maintient que les propositions d'existence sont synthétiques (p. 28). — Couturat supprime de Leibniz tout dynamisme, toute « tendance » (*Bull.*, p. 80); Russell maintient que analogue, à la volition qui implique le choix du meilleur (p. 52), la force est un *conatus* (p. 98), réductible au désir (p. 99), que l'activité n'est pas une pure relation (*contra* Couturat : *Bull.*, p. 88), mais une « qualité actuelle », qui seule explique le passage d'un état à un autre (pp. 50. 57).

Russell s'écarte donc moins que Couturat de l'interprétation traditionnelle ; peut-être le regrette-t-il (*Préface* de l'édition française, p. iv). Ce qui suit est tiré uniquement du livre de Russell.

Leibniz prétendait n'avoir rien à apprendre de Newton (p. 102) : il a eu tort de nier les atomes, le vide et l'action à distance. Sa philosophie est « une négation formelle du continu » (p. 123). Le continu actuel, pour Leibniz, doit avoir des parties indéterminées ; ce qui a des parties déterminées est un agrégat, discret. Or, « l'espace et le temps seuls sont continus au sens de Leibniz, et ils sont purement idéaux » (*Ibid.*) ; ce sont des « relations intensives » (p. 126). « En réalité, une distance, étant une relation, n'a, à proprement parler, pas de parties... Ce qui est étendu, dans l'espace, est concret ; nous n'avons pas simplement des distances, mais encore des termes entre lesquels les distances existent. Un espace abstrait n'est pas pluralité, mais un corps qui occupe cet espace doit être pluralité. Car, au lieu d'une possibilité nue, nous avons alors quelque chose d'actuel dans les positions qui autrement étaient de « simples modalités » (p. 127). — L'espace et le temps sont-ils subjectifs ou objectifs ? Leibniz semble osciller entre les deux thèses (pp. 135 et 143). Le système implique leur objectivité. « Le point important est que les relations existant entre les monades, et non entre les diverses perceptions d'une seule monade, seraient des relations irréductibles et non pas des couples d'attributs des monades » (p. 145).

Sur la relation de l'âme et du corps, deux interprétations sont en

présence. Le corps, ou « apparence d'une collection infinie de monades » (p. 156), est constitué organiquement par une monade dominante. — Pour B. Erdmann, « la monade dominante domine en ce sens qu'elle représente plus clairement ce que les autres monades représentent très confusément » (p. 164). Pour K. Fischer et Dillmann, « l'esprit fait du corps un *unum per se*, au lieu qu'il soit au simple agrégat » (p. 167); il y a un *vinculum substantiale*; mais cette théorie, inspirée de la théologie, est « plutôt la concession d'un diplomate que la profession de foi d'un philosophe » (p. 170). — Russell se décide en faveur de la première théorie, quoiqu'elle ne le satisfasse pas complètement (p. 172).

Les derniers chapitres du livre de Russell sont moins importants. — A noter cependant ce passage sur la théorie de la connaissance. « On suppose que, dans la connaissance *a priori*, nous connaissons une proposition, alors que dans la perception nous connaissons une existence. C'est faux : nous connaissons une proposition dans un cas aussi bien que dans l'autre. Dans la perception, nous connaissons la proposition que quelque chose existe » (p. 185). Russell est très dur pour les preuves leibniziennes de l'existence de Dieu (p. 193); l'argument des vérités éternelles est « scandaleux » (p. 200); — « l'argument cosmologique dépend de la théorie existentielle du jugement, qui est incompatible avec la séparation leibnizienne du possible et de l'actuel » (p. 74). — (Russell en est-il bien sûr?) — Enfin, la morale de Leibniz est « une masse de contradictions » (p. 214). Il aurait dû tendre à une éthique spinoziste, comme toute sa métaphysique s'achevait naturellement en un monadisme athée (p. 193). « Toutes les tendances de son tempérament et de sa philosophie allaient à exalter les lumières, l'éducation, le savoir, aux dépens des bonnes intentions ignorantes. Ces tendances auraient pu trouver une expression logique dans sa morale. Mais il préféra soutenir le péché et l'enfer, et rester, pour tout ce qui concernait l'Église, le champion de l'ignorance et de l'obscurantisme (?). C'est pourquoi les meilleures parties de la philosophie sont les plus abstraites, tandis que les plus mauvaises sont celles qui concernent le plus directement la vie humaine » (p. 226, fin).

De la traduction elle-même nous ne dirons rien, si ce n'est que sa scrupuleuse fidélité la rend digne de tout éloge. Cependant, le mot « substantif » *existent* est-il français? (Cf. pp. 39, 205).

Dans l'*Avant-Propos*, Lévy-Brühl reconnaît avec raison que l'interprétation Couturat-Russell est « un point de vue » sur Leibniz; et que, « sur la base choisie par lui, M. Russell a exécuté une recon-

struction du système dont certaines parties sont tout à fait remarquables. Jamais, par exemple, la théorie des vérités contingentes, jamais celles de l'espace et de la matière n'ont été mieux approfondies. L'historien, ici, lutte de subtilité avec son auteur, et j'oserai dire qu'il est de taille à se mesurer avec lui ».

J. D.

Georges Goyau : *L'Allemagne religieuse; le catholicisme.* Tomes III et IV. Perrin, Paris, 1908.

Je ne sais ce qu'on doit le plus admirer dans l'œuvre documentaire et critique entreprise par M. Goyau touchant l'Allemagne religieuse. de l'énorme érudition qu'un pareil travail suppose ou de la méthode à la fois probe et nullement pédante selon laquelle ces matériaux d'érudition sont répartis et donnent à cette œuvre même une valeur littéraire de premier ordre. Si l'on songe à quel point la geste catholique est riche d'événements dans l'Allemagne contemporaine, et combien les historiens germains ont peine à noter tous les *corsi* et *ricorsi* du catholicisme en Prusse depuis 1848, on ne peut manquer d'être étonné du spectacle d'un historien français qui manie avec cette aisance les documents multiples écrits dans une langue étrangère et relatant des faits politiques et sociaux extrêmement complexes.

Les deux derniers livres que l'auteur consacre au catholicisme allemand touchent la période qui va de 1848 à 1870. Deux grands faits dominent ces vingt années : l'acheminement progressif de l'Allemagne vers l'unité et l'explosion de la question sociale. Au prime abord, dès 1848, le catholicisme semble fort compromis. Les écrivains se complaisent dans une sorte de religion pleurarde et timide, la science de Hæckel et le naturalisme donnent des armes aux appétits révolutionnaires, l'histoire officielle combat le moyen âge et excite la Prusse protestante contre l'Autriche catholique ; de son côté, la politique de la Prusse déclare une guerre acharnée à cette Autriche, rempart des Nazaréens et, par la formation de l'unité allemande, consacre la chute du Saint-Empire ; la peinture enfin exalte le protestantisme, raille les croisés et montre Luther brûlant la bulle à Vittenberg.

Malgré ces indices, le catholicisme ne cesse de fructifier et de s'étendre en Allemagne. La persécution ravive la foi, fait lever de jeunes énergies. La liberté de l'Église s'affirme et sa merveilleuse organisation, qui évite de se dissoudre dans la politique et qui puise

ses assises dans de justes revendications juridiques, met aux mains des catholiques un très puissant instrument de combat. Les vrais auxiliaires du catholicisme furent l'homme du petit métier et le petit paysan, les forces vives de la nation. La piété locale et l'antique caractère populaire des solennités religieuses s'étaient conservés intacts. L'évêque de Mayence, Ketteler, tout en combattant le rationalisme des bureaucrates prussiens, poussait les catholiques vers les réalités sociales, opérant de curieuses conversions, telle celle d'Ida de Hahn-Hahn, la tapageuse romancière individualiste, administrant avec art et sagesse son diocèse allemand, groupant « les ouvriers en coopératives de production » et les amenant à pouvoir se passer des capitalistes. « Ainsi, dit M. Goyau en résumant ses deux ouvrages dans une magistrale introduction, c'est entre les années 1850 et 1860 que s'élaborent, dans l'histoire, les arguments d'ordre politique au nom desquels la Prusse, devenue maîtresse de l'Allemagne, combattra l'Église, et les arguments d'ordre économique au nom desquels l'Église convoquera, pour sa défense, les classes rurales et les classes ouvrières. » Lorsque le *Culturkampff* éclate, depuis longtemps l'amitié de l'Église et du peuple était nouée.

T. DE VISAN.

NOTES BIBLIOGRAPHIQUES [1]

A. Keim : *Helvétius, sa vie et son œuvre*, 1 vol. in-8° de la *Bibliothèque de philosophie contemporaine*, Paris, ALCAN. — *Notes de la main d'Helvétius*, d'après un manuscrit inédit, 1 vol. in-8°, ALCAN.

M. A. Keim publie des documents inédits qui mettent en plus vive lumière le caractère et la doctrine d'Helvétius. Après avoir analysé cette doctrine, il la met en parallèle avec les idées de Jean-Jacques Rousseau, de Montesquieu et des Encyclopédistes.

Jean-Paul Nayrac : *La Fontaine, ses facultés psychiques, sa philosophie, sa mentalité, son caractère*. 1 vol. in-8° carré, Paris, Henry PAULIN.

M. Nayrac s'est attaché à analyser la personnalité psychologique de La Fontaine suivant une méthode scientifique.

George Hayward Joyce, S. J. : *Principles of Logic*. 1 vol. in-8° de XX-432 pages, London, LONGMANS, GREEN and C°.

(1) Ces notes ne sont qu'une annonce et n'ont aucun rapport avec le compte rendu critique qui pourra être fait dans la suite sur le même livre.

Ce volume est un essai de mise au point de la Logique traditionnelle destiné aux commençants.

R. P. H. d'Arras : *Une Anglaise convertie*, 1 vol. in-16 de XVI-214 pages, Paris, BEAUCHESNE.

Nous signalons ce *document humain* à l'attention des philosophes et des psychologues de la religion. Le récit autobiographique d'une conversion, des notes d'un journal, des lettres citées abondamment nous révèlent une âme limpide et droite, aimante et primesautière que la religion a façonnée et fortifiée jusqu'à l'héroïsme.

Dr Ch. Fiessinger : *Erreurs sociales et maladies morales*, 1 vol. in-16 de 374 pages, Paris, PERRIN.

Ce volume comprend quatre parties : I. Erreurs en science ; — II. Erreurs d'histoire ; — III. Erreurs morales ; — IV. Maladies et attitudes morales, qui se subdivisent en une multitude de petites études où l'auteur exerce sa verve notamment contre le *snobisme* scientifique.

Les Archives de la France monastique, et la Revue Mabillon, publiées par les Bénédictins de l'abbaye de Ligugé, sous la direction du R. P. Dom BESSE. POUSSIELGUE, éditeur.

Ces publications ont pour objet l'histoire des monastères et des moines de la France. Elles présentent un réel intérêt pour l'histoire de l'érudition et des idées au XVIIe et au XVIIIe siècles.

P. Vallet : *Prælectiones philosophicæ, ad mentem S. Thomæ Aquinatis*, 9e édition. Paris, 1909, ROGER et CHERNOVIZ.

Cette neuvième édition a été revue avec un soin tout particulier. M. l'abbé Vallet, tout en suivant fidèlement l'enseignement de l'école, a tenu compte des discussions récentes élevées en ces derniers temps sur l'interprétation de la doctrine thomiste, discussions qu'il connaît bien pour y avoir été personnellement mêlé. Il adopte, en général, les solutions les mieux appuyées, tout en évitant d'entrer dans des questions trop subtiles qui ne seraient point à la portée des débutants.

RECENSION DES REVUES

Annales de Philosophie chrétienne. — DÉCEMBRE 1908. — P. IMBART DE LA TOUR : *L'Humanisme chrétien*.

J. RIVIÈRE : *La Théodicée de Fénelon : ses éléments quiétistes*. — Dans ses *Réfutations* de Malebranche et de Spinoza, Fénelon combat leur tendance à identifier le monde avec le Créateur. Cependant Fénelon

lui-même dans ses principaux ouvrages de théodicée insiste avec complaisance sur l'intériorité de Dieu au monde. Comment expliquer cette contradiction ? Pour Fénelon la thèse principale est bien celle de l'immanence divine, et les négations qu'il oppose à Malebranche et à Spinoza sont destinées simplement à la tempérer et à l'atténuer. Sa tendance au panthéisme ne s'explique-t-elle pas par l'influence persistante de sa foi quiétiste sur sa philosophie ? (*A suivre.*)

V. Ermoni : *L'évolution des sciences*, à propos d'un livre récent ; *L'évolution des sciences*, par L. Houllevigne.

Archives de Psychologie. — Octobre. — Ernest Naville : *Hallucinations visuelles à l'état normal* (8 pages). — L'auteur rend compte de quelques phénomènes d'illusions et d'hallucinations observés sur lui-même pour la première fois cette année à l'âge de quatre-vingt-douze ans, dans sa villa du mont Salève (1,200 mètres), où il passe l'été depuis plus de cinquante ans. Ces phénomènes ont disparu dès qu'il est redescendu dans la plaine. Les hallucinations ont toujours été *conscientes*, le sujet n'en a pas été dupe ; elles coexistaient avec les perceptions régulières, elles se produisaient dans un cadre réel et normalement perçu ; elles ont toujours été exclusivement visuelles : « mes taureaux ne mugissaient pas, mes moutons ne bêlaient pas, mes hommes ne parlaient pas, et mes femmes se taisaient ! » ; elles sont venues et ont disparu sans s'accompagner d'aucune sensation spéciale ; le sujet n'a reconnu ses hallucinations que sur le témoignage d'autrui. — Les observations de M. Naville rappellent celles du syndic Lullin recueillies par Charles Bonnet et publiées par les *Archives de Psychologie*, en juillet 1901. Dans les deux cas, intégrité des facultés intellectuelles. Mais tandis que Lullin souffrait de graves lésions oculaires qui pouvaient expliquer ses hallucinations, M. Naville jouit de la santé la plus normale ; il n'aperçoit d'autre cause prédisposante à ses visions qu'un certain état cérébral, dû sans doute à son grand âge, ni d'autre cause occasionnelle que le changement d'air et d'altitude.

Pierre Bovet : *L'étude expérimentale du jugement et de la pensée* (8-48). — On se propose d'attirer « l'attention des lecteurs de langue française sur les recherches qui ont été faites en Allemagne, ces dernières années, pour étudier, par le moyen des méthodes nouvelles, le jugement et la pensée du point de vue de la psychologie ». On a refait au Laboratoire de Psychologie de Genève les expériences sur lesquelles sont basés les travaux allemands. Les recherches ont porté sur la définition psychologique du jugement, sur les diverses

espèces de jugement, sur les rapports du jugement et de la pensée. Après avoir exposé ces recherches, on apprécie la valeur de la méthode et la portée des résultats. Les travaux de l'école de Wurtzbourg ont l'avantage de faire préciser la nature des questions de Logique ; ils ne sont d'aucune utilité pour « la logique formelle, celle qui est en train de prendre la forme de la logistique ».

Guido Guidi : *Recherches expérimentales sur la Suggestibilité* (48-54). (Travail du Laboratoire de Psychologie de l'Université de Rome, prof. S. de Sanctis). — Description d'un appareil au moyen duquel on suggère à un sujet une sensation de chaleur. Sur 217 sujets, 91 ont été influencés par la suggestion. La suggestibilité des fillettes normales est assez élevée à six ans, baisse dans la septième année et se relève très fortement à huit et à neuf ans, pour décroître de nouveau jusqu'à treize ans, et remonter un peu à quatorze et quinze ans. Les enfants se montrent plus suggestibles pendant la période pubère ; les sujets cultivés sont moins suggestibles que les sujets peu cultivés. La méthode employée permet de mesurer le degré de suggestibilité.

Tobie Jonckheere : *Contribution à l'étude de la Vocation. Devient-on instituteur par vocation* (55-62) ? — Conclusions tirées des réponses fournies par 35 élèves de l'École normale de Bruxelles : 1° aucun élève n'est entré à l'École normale par vocation ; 2° les motifs principaux qui ont incité les élèves à se présenter à l'examen d'admission sont : *a)* les conseils donnés par les parents ou d'autres personnes ayant de l'ascendant sur les élèves (11 cas sur 35) ; *b)* les avantages qu'offre, aux yeux des élèves, la vie d'instituteur (20 cas sur 35) ; 3° le choix d'une profession par les élèves est dominé souvent par des considérations pratiques, utilitaires, égoïstes (20 cas sur 35) ; 4° le choix n'est jamais motivé par des raisons nobles, élevées, par exemple le désir de se perfectionner, de se consacrer ultérieurement à l'éducation des enfants.

M. Anastay : *L'origine biologique du sommeil et de l'hypnose* (62-78). — « L'origine biologique du sommeil doit être recherchée principalement dans les conditions cosmiques où s'est trouvée la vie primitive, et surtout dans les alternatives du jour et de la nuit qui ont amené des variations régulières dans les fonctions vitales. La sélection est intervenue pour accentuer encore cette différence, principalement sur le système nerveux. » Vues exclusivement théoriques ; de même pour l'origine de l'hypnose.

Études — Décembre 1908. — Xavier Moisant : *Saint Thomas psychologue*, (pp. 782-806). — Comment déterminer, comment ensuite

apprécier le rôle de la psychologie dans la philosophie de saint Thomas? On ne peut, avec M. Séailles, considérer saint Thomas comme un théoricien dédaigneux ou inconscient des données psychologiques. Dans sa doctrine, c'est en effet la psychologie qui, témoignant qu'en nous existent des idées, fournit ainsi une base à toute la théorie de l'âme. D'elle naît, d'autre part, en morale, l'importante maxime : *Qualis unusquisque est, talis finis videtur ei.* La cosmologie parle d'êtres substantiels, composés de matière et de forme, doués d'un *appetitus naturalis* ou *sensibilis :* autant de concepts dérivés de la psychologie. C'est elle, en outre, qui, en théologie rationnelle, atteste notre désir invincible et illimité de science et de bonheur : double garantie qu'un Être souverain existe, explication suprême et béatitude infinie. Enfin, sans l'introspection encore, il nous serait bien malaisé de déterminer non plus l'existence, mais la nature de cet Être absolu. Dans la doctrine thomiste, la psychologie commande donc vraiment toutes les avenues de la spéculation rationnelle. Mais les « avenues » seulement : car les objets qu'elle atteint sont relativement peu nombreux, et, dans l'étude définitive de ces objets eux-mêmes, elle doit céder la préséance à d'autres principes d'information que la méthode introspective : de toutes choses, le vrai centre de perspective est en Dieu, et la méthode décisive est d'essence théologique. Comment apprécier cette conception de la psychologie? Sans doute, dans le problème de la liberté, elle pourrait insister davantage sur le sentiment vif que nous avons de notre libre arbitre. Si elle n'a pas fait une large place à l'étude des phénomènes inconscients ou anormaux, elle évite ainsi d'affirmer un inconscient encore contesté aujourd'hui, et, d'autre part, de s'embarrasser dans une étude « microscopique et micrologique » de l'âme. Soucieuse d'accorder au cœur humain ses exigences légitimes, la psychologie thomiste non seulement ne présente aucun défaut radical, mais a un triple mérite : elle est d'abord scolastique par la place précise et subordonnée que, dans la hiérarchie des êtres, elle fait à l'être humain. Philosophique, d'autre part, puisque toute pénétrée de la conviction que l'esprit humain doit faire effort pour se dépasser lui-même, elle apparaît, en outre ou par là même, religieuse et chrétienne : c'est en transcendant l'empirisme psychologique que l'on peut, en effet, s'élever aux données de la Révélation.

Revue de Métaphysique et de Morale. — Septembre 1908. — Ce numéro est consacré à exposer le mouvement philosophique à l'étranger.

L'Allemagne a le monisme matérialiste avec Hæckel et Ostwald ;

le monisme psychologique avec Ebbinghaus et Mech. Riehl professe le monisme philosophique. Le Kantisme est enseigné par Cohen, Natorp, Liebmann, Windelband, Rickert, Bauch, Cohn, Simmel, Dilthey. Enfin Wundt, Paulsen professent la métaphysique volontariste.

La Grande-Bretagne cite l'Écossais Hamilton ; les hégéliens idéalistes, Stirling et Caird ; les hégéliens matérialistes, Bradlay, Bosanquet, Wallace, Mc Taggart. Les pragmatistes principaux sont Ward, Schiller, Balfour, Rashdall. Moore et Russell sont réalistes. L'auteur du compte rendu veut bien citer quelques manuels scolastiques.

Les États-Unis sont le foyer du pragmatisme, c'est là qu'enseignent William James et Dewey, mais on trouve encore des philosophes écossais, M. Cosh et Ormond ; des idéalistes, Channing et Emerson ; des néoréalistes, Woodbrige et Smith ; et le moniste idéaliste Josias Royce. Les États-Unis ont aujourd'hui neuf grandes universités où la philosophie de saint Thomas et d'Aristote a une place, et six grandes revues philosophiques.

En Italie, nous trouvons l'hégélien Croce, l'idéaliste Varisco, l'immanentiste Martinelli, l'empiriste Guastalla, le dualiste Sarlo qui se proposerait de remplacer le thomisme, et enfin le pragmatiste Wailati.

La Suède donne Norstrom, idéaliste éthique.

Le Danemark a Lehmann cultivant la psychologie expérimentale et Hoffding criticiste.

L'Amérique latine depuis l'Indépendance s'est donnée au comtisme, puis à l'idéalisme.

On remarque que la revue se tait absolument sur le rôle aujourd'hui très important du thomisme en Allemagne et en Belgique.

Le numéro de novembre 1908 de la *Revue de Métaphysique et de Morale* contient un très intéressant mémoire sur l'histoire de la philosophie en France depuis 1867, date du célèbre rapport de M. Ravaisson. Ce rapport est de M. Boutroux. L'auteur ne suit pas toutefois la méthode synthétique si brillamment employée par M. Ravaisson. Il prend l'une après l'autre les différentes parties de la science philosophique et analyse en quelques mots l'œuvre des principaux écrivains.

Après le mémoire de M. Boutroux, viennent les essais des philosophes français présentés au Congrès d'Heidelberg (31 août-5 septembre 1908). La triple origine de l'idée de Dieu par M. Bélot déjà publiée par la *Revue Philosophique*, le marxisme et la sociologie de M. Bouglé, l'implication et la dissociation des notions par

M. L. Brunschvicg, l'application de la logique au problème de la langue internationale par M. Couturat, le christianisme et le mysticisme par M. Delacroix, la notion de substance et la notion de Dieu dans la philosophie de Spinosa par M. Delbos, la philosophie de J. Lagneau par M. S. Dwelshanvers, le vocabulaire philosophique par M. A. Lalande, le rapport de causalité par M. Lapie, Fessler Fichte et la loge Royale York à Berlin par M. Léon, la science et le réalisme naïf par M. Meyerson, l'idée d'expérience par M. Rauh, l'*a priori* et l'expérience dans les méthodes scientifiques par M. A. Rey, la méthode positive en science économique par M. Simiand, le germe de l'antinomie kantienne chez Leibniz par M. Van Biéma, le rôle de la philosophie dans la découverte scientifique par M. Winter qui a présenté également une note sur l'intuition en mathématique.

On voit combien abondante et variée a été la contribution de nos compatriotes au Congrès d'Heidelberg.

Le volume, car c'est un volume de plus de trois cents pages, est terminé par un compte rendu des sections et des séances générales. Des centaines de penseurs de tous les pays civilisés ont pris part à ces assises de la philosophie.

Revue du Mois. — 10 Novembre 1900. — Federigo Enriques : *La valeur de la science.* — La science n'est-elle, comme le prétendent les pragmatistes, qu'un ensemble de règles purement utilitaires, un simple moyen d'action pratique? Nullement. D'abord, on doit dire qu'elle poursuit effectivement la recherche de la vérité, indépendamment de ses applications concrètes. Mais, en outre aussi, elle a une valeur et une fonction morales et sociales, car l'histoire nous montre en elle un moyen de lutte de quelques esprits supérieurs contre une tradition d'erreurs appuyées sur l'autorité; sans cesse, la recherche scientifique désintéressée apparaît comme un instrument de libération; et de plus en plus elle est appelée à devenir, dans nos sociétés, une garantie à la fois de justice et de progrès bien ordonné.

10 Décembre 1908. — Émile Borel : *Le calcul des probabilités et la mentalité individualiste.* — Comment se fait-il que, malgré l'autorité des savants qui ont créé et perfectionné le calcul des probabilités (Pascal, Buffon, d'Alembert, Condorcet, Euler, Laplace, etc...), bien des personnes incapables d'approfondir les travaux de ces mathématiciens émettent à leur sujet des doutes ou même des négations? Selon M. *Borel,* cette attitude ne s'explique pas par des motifs rationnels, mais simplement parce que les conclusions du calcul des probabilités telles qu'ils les comprennent choquent la *sensibilité* de la plupart des hommes. En effet, les hommes ont le sentiment très vif

de leur individualité ; ils aiment beaucoup à la conserver, et chacun tient à tout ce qui le distingue d'autrui. Or, le calcul des probabilités, au contraire, lorsqu'il prend pour matière les hommes et leurs actions, fait abstraction des cas purement individuels, et les traite comme des unités homogènes ; ou encore, il néglige le libre arbitre. C'est donc le sentiment individualiste qui crée un préjugé contre le calcul des probabilités. Ce préjugé, du reste, n'est pas fondé. Car en fait, le calcul des probabilités ne portant que sur des moyennes, ne vaut que pour des ensembles, et non pour tel ou tel homme en particulier, dont l'individualité et la liberté demeurent dès lors, en tout état de cause, intacts. Mais, à un autre point de vue, au point de vue social, il y a bien une sorte d'opposition entre le calcul des probabilités et l'individualisme, dans ce qu'il peut avoir d'antisocial ; car il tend à faire ressortir la force et la complexité des liens qui attachent l'individu à la société, et à limiter les excès de la mentalité individualiste. Mais il « ne menace nullement le véritable individualisme, c'est-à-dire la conscience nette de l'indépendance de pensée et d'action d'une personnalité qui se sent libre » (p. 650).

Revue néo-scolastique. — Aout 1908. — M. Piat critique la doctrine nouvelle ou plutôt renouvelée de l'expérience du divin, enseignée sous diverses formes par William James, Schneider, Sécretan, etc. Il montre que cette doctrine n'échappe pas en réalité au subjectivisme ni au relativisme intellectuel.

M. de Wulf commence un exposé du mouvement philosophique en Belgique. Du IXe au XIIe siècle, c'est une époque de préparation ; les idées augustiniennes y prévalent. Au XIIIe siècle, l'école albertino-thomiste est dominante. A côté se produisent quelques esprits indépendants, tels que Gilles deRome, Henri de Gand, qui n'est point, comme on l'a cru, un Goethalse, Godefroid des Fontaines et l'averroïste Siger de Brabant. Au XIVe siècle, on peut citer Jean Buridan, occamiste, Denys le Chartreux et Dominique de Flandre, thomistes.

M. Gemelli, de Milan, montre que les théories biologiques sont insuffisantes pour rendre compte des faits, il faut en outre une psychologie philosophique. La psychologie a des phénomènes spéciaux irréductibles. Le panpsychisme est une conception tout à fait arbitraire. La méthode biologique a eu cependant cette utilité de mettre en relief le lien du physique et du psychique.

M. Hallez essaie une démonstration de l'existence de Dieu par des formules mathématiques.

Novembre 1908. — M. Mansion, professeur à l'Université de Gand, rappelle l'opinion de Gauss que la métagéométrie montre que l'idée

de Kant d'une formule *a priori* de l'espace n'est pas défendable. Les diverses étendues étudiées dans cette nouvelle science dépendent du choix d'une constante spatiale. Cette constante est indéfinie pour la géométrie euclidienne. Il n'y a aucune raison décisive d'appliquer l'une ou l'autre de ces étendues exclusivement à l'espace réel.

M. de Wulf termine son exposé du mouvement philosophique en Belgique. Au XVIe siècle, les disciples d'Aristote ont à lutter avec les humanistes tels qu'Érasme. Le cartésianisme est introduit à Louvain avec Geulincx. Les doctrines encyclopédiques pénètrent à Liège peu de temps avant la Révolution. Après cette crise, l'enseignement philosophique est réorganisé à Bruxelles, Gand, Louvain et Liège. L'ontologisme prédomine à Louvain avec La Forêt et Ubaghs. Krause, à Liège, et Ahrens, à Bruxelles, enseignent le kantisme. A Gand, Huet est éclectique, Delbœuf est positiviste. A la fin du XIXe siècle, la philosophie thomiste est rétablie sous l'influence du pape Léon XIII.

M. Hadelin achève son étude sur le moine Roger Bacon. La doctrine de ce religieux est un mélange d'idées augustiniennes et péripatéticiennes. Il fait la guerre aux espèces sensibles. Pour lui, toute perception exige un contact. L'objet, par une action de sa substance, impressionne l'organe, et le sujet impressionné réagit en émettant des rayons jusqu'à l'objet.

Mgr Deploige, directeur de l'Institut supérieur de philosophie, étudie les conflits de la morale et de la sociologie dans les dernières publications. L'ouvrage de M. Lévy-Bruhl, malgré son titre de science des mœurs, n'a aucun caractère historique ; il soutient une thèse. Comte doit beaucoup à de Maistre, il enseigne comme lui que le gouvernement doit être approprié au caractère de la nation. Mais J.-J. Rousseau a commencé la politique *a priori*, dont le résultat est de conduire à l'arbitraire et de mettre l'État maître absolu vis-à-vis des individus isolés.

Revue philosophique. — Septembre 1908. — M. A. Schinz fait la critique du pragmatisme. W. James considère la vérité comme de peu d'importance par elle-même ; est vrai ce qui a des conséquences pratiques utiles. La preuve de l'existence de Dieu ne mérite pas qu'on s'y arrête ; mais l'existence de Dieu est nécessaire pour la pratique, donc elle est vraie. Mêmes tendances de Schiller en Angleterre. En Italie, Papini est très violent contre l'intellectualisme. Les Américains, remarque M. Schinz, sont religieux surtout dans l'intérêt de la conservation sociale et de la sûreté des relations d'affaires.

Le Dr Jankelevitch montre que les faits ne sont pas tout dans la civilisation. La civilisation ne commence qu'au moment où des faits

l'esprit tire certaines données qui ont ensuite leur développement propre. Cette interprétation des faits est subjective, mais a une portée objective. L'application des données tirées des faits peut être plus ou moins heureuse. Il y a quelquefois lieu à réformer. L'auteur paraît regretter que l'Église, ayant opposé à la réforme une contre-réforme, ait arrêté la marche de la civilisation.

Le Dr Ph. Chaslin pense que le médecin légiste n'a pas à discuter la question de responsabilité, mais seulement à juger de l'état pathologique.

M. Cousinet montre dans les enfants l'esprit de solidarité. Ils n'aiment pas l'autorité et forment un groupe contre le maître. Ce groupe a une morale à lui ; la délation y est condamnée. En arrivant à l'école, l'enfant a déjà une morale. C'est de cette morale que le maître devrait partir pour donner à ses leçons un caractère concret.

Octobre 1908. — *Les problèmes actuels de l'instinct.* — M. Piéron cherche à préciser la nature de l'instinct. L'instinct, suivant Romanes, implique action réflexe avec conscience. M. Piéron essaie de distinguer l'instinct du réflexe, et aussi de l'intelligence. Il ne croit pas l'instinct aussi fixe que le dit M. Fabre. Il en voit l'origine dans la sélection naturelle et dans des modifications organiques.

L'énergie potentielle est-elle une réalité? — M. Kozlowski distingue les principes métaphysiques qui touchent la réalité et les principes épistémologiques qui sont subjectifs et créés par l'intelligence. La théorie mécanique des physiciens est une application du principe de causalité. On cherche à expliquer la nature sans avoir recours aux idées de masse, de vitesse et de force ; de là le concept d'énergie et le principe de la conservation de l'énergie. Ni la matière, ni l'énergie potentielle ne sont des faits ; ce sont des hypothèses qui permettent d'établir l'équivalence des transformations.

Anti-pragmatisme. II. Pragmatisme et vérité. — M. A. Schinz achève son étude sur le pragmatisme et en recherche l'origine. La philosophie scolastique était servante de la théologie, son principe était, dit-il, *credo quia absurdum.* La philosophie s'est affranchie ; elle s'appuie sur la raison, *credo quia rationale.* On a maintenu longtemps son rapport avec la morale. Leibniz et Wolf acceptent des considérations pratiques. J.-J. Rousseau est tout utilitaire. Mais le flot scientifique monte toujours. Le catholicisme ne défend plus que les intelligences très modestes ou très hautes. Le mouvement pragmatiste était donc utile et même nécessaire ; mais le pragmatisme ne peut se donner comme une philosophie, car les conséquences mauvaises d'une affirmation ne sont pas un signe certain contre sa vérité.

Ces observations de l'auteur montrent très bien pourquoi certains théologiens ont accepté le pragmatisme comme un allié, tandis que d'autres le repoussent comme un danger. Le pragmatisme est une réaction heureuse contre le subjectivisme de Kant, mais il est dangereux parce qu'il affaiblit la valeur de la raison, encore plus que Kant ne l'a fait.

Novembre 1908. — M. Lalo critique le sentimentalisme esthétique de Lipps. L'*Einfuhlung* de cet auteur n'indique qu'une manière générale de sentir et non le caractère spécial du sentiment esthétique, Il y a de l'affectif dans le sentiment de la beauté, mais aussi de l'intelligence.

M. Segond étudie la philosophie des valeurs de Hugo Munsterberg. La valeur est, pour ce professeur allemand de l'Université américaine Harvard, un acte de volonté. Trois sortes de valeurs : logique, esthétique et morale. Elles sont irréductibles l'une à l'autre, mais se concilient dans un acte suprême, à savoir l'effort qui constitue le grand tout. M. Segond remarque que cet effort est sans contenu et sans but.

M. Ribot fait une analyse très fine du sentiment d'antipathie ; ce sentiment est organique, ou instinctif, ou réfléchi. Il implique une intuition vague, un sentiment et un mouvement répulsif. L'antipathie réfléchie n'existe que chez l'homme. Elle peut avoir des causes esthétiques, religieuses, morales ou sociales. Il en est de pathologiques.

Les hommes les plus sujets à l'antipathie sont les caractères étroits et excitables.

L'antipathie est un moyen de défense. Tandis que la sympathie tend à l'effacement des individualités, l'antipathie les exalte.

Décembre 1908. — M. Bergson étudie cette singulière infirmité en vertu de laquelle certaines personnes, en voyant un fait ou entendant un récit, croient l'avoir déjà vu ou entendu. Il décrit surtout la forme de ce qu'il appelle le souvenir présent, comme une sorte de rêve sans localisation bien précise. Nous pourrions citer des cas où la localisation était parfaitement nette, quoique erronée. Il pense que toute perception est accompagnée d'une image-souvenir qui n'apparaît que lorsque l'attention est affaiblie. Le sujet est d'abord comme dans un brouillard et la fausse reconnaissance apparait quand il commence à se ressaisir.

L'explication de l'éminent académicien nous semble avoir un fonds de vérité, qui serait plus manifeste s'il avait eu soin de distinguer l'imagination de la mémoire, comme le faisaient les anciens. Il est très certain, que concurremment avec la perception, une image se produit

dans l'imagination. Cette image n'y existe qu'en puissance jusqu'à ce qu'une circonstance la rappelle à l'acte. Cette circonstance est-elle un afflux du sang au cerveau? C'est le rêve qui éveille l'image indépendamment des causes qui l'ont amenée. Est-ce au contraire la volonté recherchant quand et comment cette image s'est produite? C'est la mémoire reproduisant le fait avec ses circonstances individuelles et, par suite, sa réalité.

M. Belot trouve trois origines à l'idée de Dieu : la tradition, la philosophie et le mysticisme. La tradition est fondée malheureusement par lui, non sur la révélation, mais sur une formation lente à partir du plus bas fétichisme. Il n'est pas étonnant qu'ainsi comprise, la tradition ne puisse s'accorder avec la philosophie. Quant au mysticisme, nous ne croyons pas comme M. Belot, qu'il ait contribué à la formation de l'idée de Dieu. A-t-il contribué à la confirmer? Les théologiens ne l'admettraient pas, car ils n'appuient jamais l'idée de Dieu sur les extases des mystiques, mais, au contraire, ils jugent de la légitimité de ces extases par leur conformité à l'idée que la philosophie et la révélation nous donnent de Dieu.

M. A. Chide soutient que les hommes ont commencé à juger du monde qui nous entoure par l'analogie, et que la déduction et l'induction venues plus tard reposent au fond sur des analogies. M. Chide ne confondrait-il pas analogie et ressemblance spécifique?

Revue thomiste. — Octobre 1908. — M. l'abbé Richard complète ses précédentes études sur le rôle de l'induction. L'induction part de l'expérience et donne les propositions immédiates. Elle n'offre une pleine certitude que si elle est complète. On peut la ramener à une sorte de syllogisme où le petit extrême est prouvé du moyen par le grand extrême. Les élèves saisissent en général plus facilement la déduction que l'induction.

Le P. Garrigou-Lagrange combat les conclusions de M. Bouyssonnie (*Revue de Philosophie,* août) sur le principe de raison d'être, à propos d'un article de M. Penjon. Il déclare que l'idée d'être est le fond de tout, et que le principe de contradiction domine tout, à l'aide des notions d'identité et d'unité, les autres principes se démontrent par la réduction à l'absurde en s'appuyant sur le principe de contradiction.

Nous croyons, avec M. Bouyssonnie, qu'il y a dans l'idée de cause quelque chose d'irréductible à la simple notion d'être, et que nous devons puiser dans l'expérience. N'était-ce pas la pensée de saint Thomas, d'après ce texte cité par le P. Garrigou-Lagrange lui-même : *Habitudo ad causam non intrat in definitionem entis, tamen sequitur ad ea quæ sunt de ejus ratione.*

Philosophisches Iahrbuch. — 31 Band, 3 Heft. — Le Dr Bacumker examine la doctrine de Locke sur la sensation. Locke distingue avec Boyle les qualités primaires et les qualités secondaires produites par les premières. Les qualités secondaires représentent des forces existant dans l'objet ; elles excitent des mouvements qui arrivent au cerveau et y provoquent des représentations.

M. F. Budde expose les propriétés de la matière. Elle est mobile, étendue, divisible à l'infini. Chaque masse a quelque chose de commun avec toutes les autres et quelque chose de différent qui est la forme.

Le Dr Schneider fait le tableau de la philosophie allemande. La plupart des penseurs sont monistes. Il distingue les matérialistes, les philosophes de l'identité et les spiritualistes. Le spiritualisme est subjectif ou objectif, idéaliste ou réaliste. Réaliste avec Leibniz, Maine de Biran, Fichte etc. ; idéaliste avec Ravaisson, Vacherot, Renouvier, Boutroux.

On trouvera peut-être que le critique allemand réunit dans la même série des doctrines assez disparates.

Le Dr Geyser étudie les expériences de G. Storing sur le raisonnement. On pose des prémisses à un étudiant et on apprécie le temps nécessaire pour qu'il formule la conclusion.

Le Dr Ralfes fait la critique de la nouvelle traduction de la métaphysique d'Aristote par M. A. Lasson, Iéna, 1907.

31 Band, 4 Heft. — Le Dr Gutberlet repousse la définition de la vérité par William James. Les conséquences pratiques peuvent confirmer une vérité, mais elles ne la constituent pas comme vérité. James est dans l'impuissance de procurer l'existence de Dieu. Il en fait une croyance de sentiment.

M. F. Budde continue son étude sur la matière. La matière a toujours le même poids. Les différences chimiques ne peuvent s'expliquer par aucune force expérimentale ; elles impliquent la forme. La forme par elle-même n'occupe aucun lieu, c'est l'ensemble, forme et masse qui est dans un lieu.

Le Dr Franz Zigon critique la notion d'Avicenne inconnue à Aristote. Il trouve contradictoire l'idée d'une durée limitée sans succession.

Le Dr Philippe Kneib essaie une définition de la sympathie. Il pense que ce sentiment aide beaucoup à remplir le précepte de l'amour du prochain.

Razon y Fe. — Décembre 1908. — V. M. Mintegulaga : *La liberté de penser est-elle utile au progrès?* (441-453). — L'Église n'est pas ennemie du progrès, ni de la science, tant s'en faut. Mais est-il

indispensable au progrès que la pensée s'accorde toute licence ? Bien au contraire, la licence effrénée de la pensée n'a abouti qu'à jeter le trouble dans les esprits et à mettre en doute les notions les plus élémentaires et les plus évidentes. La lumière ne se dégage de la discussion que si cette dernière a pour but d'arriver à la vérité, et non pas d'ébranler toute vérité. La liberté absolue de discussion est injurieuse à Dieu et à la raison, car elle implique le doute de l'un et de l'autre. Elle est inutile, car elle remet constamment en question les vérités les plus certaines. Elle est dangereuse, car tous n'ont pas la compétence suffisante pour discuter de tout.

Janvier 1909. — R. Ruiz Amado : *La morale sans Dieu et le Congrès de l'Éducation de Londres,* (5-19). — On a prétendu que le Congrès de l'Éducation réuni à Londres avait été organisé par la Franc-Maçonnerie. L'auteur établit que si la Franc-Maçonnerie n'a pas été la promotrice du Congrès, en tout cas les Associations sous les auspices desquelles il s'est tenu, à savoir : l'*Union des Sociétés pour la culture morale* et la *Ligue d'Instruction morale,* ont des tendances entièrement laïques et entendent écarter systématiquement tout enseignement religieux. Il le prouve par l'examen détaillé de leurs programmes et par ce fait qu'au Congrès de Londres, lorsque les éducateurs religieux, catholiques ou protestants, qui s'étaient fait inscrire, voulurent aborder la question des *Rapports de l'Éducation morale avec l'Éducation religieuse* qui avait été réservée à la cinquième session, on les laissa la discuter entre eux, tandis que les autres membres du Congrès formaient une section distincte où l'on traita des *Problèmes spéciaux,* par exemple de l'éducation des enfants anormaux.

Philosophical Review. — Septembre 1908. — James Seth : *The Alleged Fallacies in Mill's « Utilitarianism ».* — Plusieurs auteurs ont critiqué l'ouvrage de Mill sur l'*Utilitarisme* de points de vue très divers ; mais tous (Mackenzie, Sorley, Sidgwick) y ont dénoncé des vices d'argumentation, des erreurs de logique assez surprenantes chez ce logicien. C'est ainsi, par exemple, que Sorley lui reproche d'avoir étendu illégitimement le principe utilitaire du bonheur individuel au bonheur social, ou que Mackenzie et Sidgwick pensent qu'il a confondu les deux sens possibles du terme « désirable » : ce qui *peut* être désiré et ce qui doit être désiré. Seth, après avoir longtemps cru à ces erreurs de Mill, pense qu'un examen plus approfondi de l'ouvrage permet d'affirmer au contraire la cohérence de l'éthique utilitaire. On a aussi, très souvent, cru que la distinction entre les plaisirs inférieurs et supérieurs était qualitative et en contradiction

avec les principes hédonistes ; mais cette distinction est quantitative (*Utilitarianism*, c. v, p. 81) ; les plaisirs supérieurs diffèrent des autres en degré, non en nature, par leur utilité ou leur importance au point de vue hédoniste. Les contradictions internes alléguées sont toutes explicables ; Mill est, d'ailleurs, inspiré par un but pratique, comme les Utilitaires qui n'étaient pas des théoriciens de morale, mais des réformateurs sociaux.

Warner Fite : *The Agent and the observer.* — Il faut distinguer, en étudiant les modes divers de l'action humaine, les deux attitudes distinctes de l'agent et de l'observateur. Il y a une grande différence entre la connaissance que l'on a d'une chose qu'on fait soi-même et la connaissance d'une chose faite par un autre. C'est la différence entre le fait d'avoir une expérience et le fait de contempler les signes qui la manifestent à nos yeux. L'auteur insiste sur la distinction de ces deux points de vue et montre que les sciences sociales sont faites précisément du point de vue de l'observateur ; elles sont le résultat d'une abstraction. « Ces conceptions ont une fonction importante comme instruments d'analyse, mais comme peintures de la vie humaine, elles ne sont ni vivantes, ni humaines. Et il n'est pas surprenant que pour l'esprit ordinaire les sciences sociales, avec leur conception du progrès social, représentent la négation de tout ce qui est humainement intéressant... Psychologiquement, ce sont de grandes visions abstraites construites par un observateur qui voit sans éprouver (*feeling*) ce qu'il voit, et pour qui, par conséquent, l'activité humaine se présente comme une série d'ombres et de fantômes. »

E.-H. Hollands : *Neo Realism and Idealism.* — Examen rapide de l'épistémologie du néo-réalisme anglais contemporain (G.-E. Moore, B. Russell) dans son opposition à l'idéalisme. L'idéalisme subjectif part des relations pour essayer d'arriver au réel ; le réalisme ordinaire part des choses réelles (*reals*) et tâche d'arriver aux relations entre ces choses. Mais « la réalité concrète est un tout, un ensemble de choses en relation, et le problème métaphysique est : Quelle est la nature de ce tout ? » Le néo-réalisme, selon M. Hollands, nous donne un point de départ, dégagé de tout subjectivisme ; il ne va pas au delà. — Cet article très court est une communication de M. Hollands à l'*American Philosophical Association.*

W.-K. Wright : *Happiness as an Ethical Postulate.* — Si l'on a le soin de définir avec exactitude le bonheur, — qui en réalité dépend de l'affectivité, non des sensations proprement dites, — on peut l'admettre à titre de postulat moral. Dès lors, une théorie psychologique du plaisir pourra être utilement employée en morale. — M. Wright se rattache à l'école de Chicago.

A signaler le compte rendu de la *Philosophy of Loyalty* du professeur Royce, par M. Frank Thilly.

Novembre 1908. — Ch.-M. Bakewell : *On the Meaning of Truth.* — Dans cette communication à l'*American Philosophical Association*, l'auteur examine et critique la conception pragmatiste de la vérité. Il est d'accord avec les pragmatistes pour reconnaître que toute vérité digne de ce nom doit être *pratique* en ce sens que la spéculation elle-même a une valeur sociale et éthique, indépendante des résultats matériels immédiats. Mais il refuse d'accepter la formule : la vérité d'une assertion dépend de sa vérification. Lorsque nous atteignons une vérité, l'expérience psychologique nous montre bien un processus de vérification, mais elle ne nous dit rien sur la *nature* de la vérité que nous atteignons par ce processus. Avant ce processus de confirmation ou de réfutation, nous supposons nécessairement que nos idées sont vraies ou fausses. Par exemple, ayant aperçu certaines lignes dans la structure de Mars, je pourrai en inférer qu'elles indiquent la présence de canaux, par suite d'habitants; je dirai donc que Mars est habité. Cette proposition est vraie ou fausse, bien que personne n'ait fait encore la démarche vérificative dont parlent les pragmatistes. Ceux-ci considèrent, en effet, le côté subjectif, l'aspect « personnel » de la vérité et l'exagèrent, comme les idéalistes et les réalistes n'en veulent retenir que l'aspect objectif. — Tout objet particulier d'expérience a sa place dans un ensemble ; sa signification et sa valeur dépendent justement de cet ensemble. Mais l'expérience réelle, celle que nous faisons, ne correspond pas à cette expérience totale, somme de toutes les expériences actuelles ou possibles ; le « concept d'expérience » est transcendant à notre expérience limitée et n'admet pas de vérification empirique. Si l'on conçoit un « royaume de l'expérience », il faut concevoir aussi une conscience où cette expérience s'actualise : celle d'un interprète infiniment sage. La vérité se trouvera lorsqu'on pourra replacer un élément d'expérience dans le « contexte » qu'il implique. Considérer un objet d'un point de vue particulier, c'est faire une abstraction, l'envisager dans *un* ensemble, non dans l'ensemble total. C'est là « une sorte de fiction légale du fait, non le fait dans sa pleine signification concrète ». Mais les différents points de vue qui nous guident dans l'élaboration de nos sciences ont leur place dans le « contexte » complet ; la synthèse des différents points de vue forme un ensemble cohérent.

J.-M. Creighton : *The Nature and Criterion of Truth.* — L'objet de la philosophie est de satisfaire notre exigence d'intelligibilité. Le philosophe doit donc développer systématiquement un point de vue unitaire et organiser en un tout cohérent la diversité de ses expé-

riences. En outre, le point de vue du philosophe et sa méthode ne doivent pas être dus au caprice individuel ; il faut justifier logiquement ce point de vue. Ces prémisses posées, M. Creighton s'appuie sur l'histoire de la philosophie moderne pour développer une conception idéaliste de la vérité. « La relation entre l'esprit et la réalité est essentiellement interne et organique. L'expérience à travers tous ses modes est l'expression de cette unité dans la diversité. Dans le progrès de l'expérience, l'opposition et la connection des deux aspects deviennent de plus en plus explicites... Mais cependant, dans tout le processus cognitif, la pensée est présente comme fonction d'interprétation, opérant, il est vrai, sur des plans variés et à des degrés divers de contrôle conscient, mais toujours comme un processus de pensée dont le rôle est de déterminer d'une façon concrète, quoique en termes universels, le monde réel. Dès lors, on définira la connaissance en retraçant le développement de cette fonction continue et en remarquant les formes prises par les oppositions et les dualismes internes qu'elle implique, ainsi que le résultat atteint à chaque stage du développement par l'action et la réaction positive et négative de ses parties. » — Noter cette critique du pragmatisme : il est impossible de définir la nature de la vérité sans faire appel à une théorie de la réalité ; le problème logique amène à la métaphysique. Si les pragmatistes se plaignent d'être mal compris, la faute en est à eux-mêmes qui n'ont pas défini exactement leur attitude philosophique. « Il faut jouer le jeu philosophique cartes sur table ».

H. Wright : *Self Realization and the Criterion of Goodness.* — Essai de critique et d'adaptation à l'éthique de la théorie de la réalisation individuelle. L'auteur base sa doctrine non sur l'intérêt de l'individu considéré isolément, mais « sur ce système organisé d'intérêts personnels qui représente le bien (*welfare*) d'une société de mois ».

G.-W. Cunningham : *The significance of the Hegelian conception of Absolute Knowledge.* — Essai d'interprétation interne ; la formule générale à laquelle aboutit M. Cunningham est que lorsque Hegel enseigne que la pensée est identique au réel, il exprime la doctrine selon laquelle expérience et réalité sont identiques.

A signaler le compte rendu de la *Morale des Idées-Forces* de M. Fouillée, par W.-G. Everett.

Psychological Review. — Juillet et Septembre 1908. — Max Meyer (Université de Missouri) : *Le corrélatif nerveux de l'agréable et du désagréable (pleasantness, unpleasantness).* — L'auteur n'emploie pas les termes de plaisir et de peine (*pleasure, pain*), parce que trop

vagues. Certaines peines très faibles ne sont pas désagréables. Ces sentiments ne sont pas des émotions, ni des sensations, à l'encontre de ce que soutiennent Lagerborg, Stumpf, etc. — Le système nerveux peut être considéré comme constitué par des groupements de trois neurones : un neurone sensoriel, un neurone moteur et un neurone d'association, qui fonctionnent comme autant de tuyaux (*pipes*) remplis de fluide. Le corrélatif nerveux de la sensation est « le courant nerveux lui-même, celui de l'agréable et du désagréable est l'accroissement ou la diminution » d'un courant antérieur qui s'y ajoute ou s'y oppose.

Heath Bawden : *Études sur la valeur esthétique.* — La valeur est une « expérience personnelle », émotionnelle, volitionnelle à la fois et instinctive. La fin du beau est intrinsèque. La valeur esthétique reste relative aux conditions du milieu social : Miss Puffer croit à tort qu'il y a une beauté « absolue », « super-individuelle », fondée sur la nature humaine immuable, à qui elle s'impose par des « impératifs de beauté ». Le plaisir esthétique est le « maximum de stimumulation compatible avec le repos » (Miss Puffer), c'est-à-dire avec le balancement des forces opposées.

W. Sellars (Université de Michigan) : *Une antinomie importante.* — Posée par Bradley et Royce : « La nature est pensée par moi, donc est une partie de moi ; je suis une partie de la nature. » Il faut résoudre ainsi l'antinomie : « Nature a deux sens : ma nature, construite dans mon expérience, et la nature comme *autre que* mon expérience. »

Bode : *Discussion sur quelques définitions récentes de la conscience.* — Critique des définitions des professeurs W. James, Perry, Dewey, Mc. Gilvary, Woodbrige. — Peterson : *Corrélation de certains traits mentaux dans les étudiants des écoles normales.* — On fait copier une bibliographie, etc.

Novembre 1908. — Cooley (Université de Michigan). — *Étude sur l'usage précoce des « self-words » par un enfant.* — Max Meyer : *Le corrélatif nerveux de l'attention.* — Le courant nerveux est analogue à « la migration des ions dans l'électrolyte ». (*A suivre.*) — Stevens (Université de Washington) : *Particularités de la vision périphérique.* — Les objets vus dans la moitié droite du champ visuel apparaissent plus grands que les objets vus dans la partie gauche. — Sidis et Kalmus : *Étude des déflexions galvanométriques dues aux processus psycho-physiologiques.*

CHRONIQUE

Nécrologie. — Le R. P. Paul-Joseph Cuche, dont nous avons annoncé la mort dans le dernier numéro, était né à Paris le 3 mai 1861, mais il vécut toute sa jeunesse en province, d'abord en Bretagne, puis en Normandie. En 1880, élève du lycée de Caen, il se présentait à l'École polytechnique. Il y fut admissible, mais une défaillance de santé mit obstacle à sa réception. Déjà à ce moment sa vocation sacerdotale, qui devait précéder sa vocation religieuse, apparaissait à tous très ferme et, s'il avait recherché le titre d'élève d'une de nos grandes écoles, c'était avec la résolution, depuis longtemps arrêtée, de compléter le sacrifice qu'il s'apprêtait à faire à Dieu de sa vie et de sa personne par celui d'une carrière considérée comme brillante et pleine de promesses. Entré au séminaire de Bayeux au mois d'octobre 1880, il était ordonné prêtre le 29 juin 1885 et attaché ensuite comme vicaire à la paroisse Saint-Étienne de Caen.

Il ne resta que trois ans dans le clergé séculier : le besoin grandissant d'une immolation plus complète et d'un apostolat plus étendu l'amenait en 1888 à la porte du noviciat du couvent des Pères Franciscains à Pau. Sa vie se partage désormais en deux périodes bien distinctes et d'inégale durée. Il se consacre d'abord tout entier au salut des âmes en France, en Angleterre, en Égypte, en Terre-Sainte et jusqu'en Chine, apportant à la prédication et à la direction un zèle ardent où ses forces se consumaient rapidement. Dès qu'il croyait les avoir recouvrées par des repos toujours écourtés, une sorte d'inquiétude le prenait, comme s'il eût en entre les mains une richesse inutile, et il sollicitait aussitôt ses supérieurs d'employer son énergie renaissante à de nouveaux labeurs apostoliques plus épuisants encore.

Ce surmenage finit par avoir raison de sa robuste constitution. Obligé de renoncer à tout ministère vraiment actif, il crut que Dieu lui permettait enfin de satisfaire au goût des spéculations philosophiques, qui l'avait déjà signalé à l'attention de ses maîtres, pendant ses années de séminaire. Ce fut une des grandes joies de sa vie et une consolation très efficace de l'amoindrissement de son activité sur d'autres terrains. C'est alors qu'il entra en commerce avec les lecteurs

de cette Revue qui n'ont pas certainement perdu le souvenir des trois articles qu'il y publia sur *le Monisme, le Procès de l'Absolu, les deux Aspects de l'immanence et le problème religieux.* Il ne m'appartient pas de rappeler les qualités qui signalent ces travaux d'ordre purement métaphysique. Les initiés y reconnurent une puissance peu commune d'analyse et d'abstraction, qui devait s'affirmer encore dans une étude qu'il laisse inachevée sur le *Préscientifique.*

La mort l'a surpris en effet en pleine vigueur intellectuelle. Il semble que Dieu n'ait voulu lui faire connaître, dans les dernières années de sa vie, les joies supérieures de l'intelligence que pour lui donner l'occasion d'un dernier sacrifice. Ceux qui l'ont alors approché savent combien ce sacrifice a été douloureux. Il croyait commencer une nouvelle existence, répondant à un attrait profond et ancien auquel il avait cru, jusqu'alors, devoir faire violence, et lorsqu'il reçut les premiers avertissements d'une mort prochaine, il eut malgré lui l'impression de quelque chose de brisé dans sa fleur. Pour nous, nous avons la ferme espérance que le redoutable lendemain lui réservait la possession immédiate et définitive de cet Absolu vers lequel toute sa vie il s'était élevé par le cœur, avant de lui consacrer les derniers efforts de sa raison.

— On annonce la mort de deux psychiâtres, le Dr Dubuisson, médecin en chef de l'asile Sainte-Anne, et le Professeur A. Joffroy, de la Faculté de médecine de Paris, décédé subitement le 24 novembre.

France. — La Revue Thomiste. — Le R. P. Montagne, O. P., professeur de Philosophie à l'Université de Fribourg (Suisse), prend la direction de la *Revue Thomiste*, laissée vacante au mois d'avril 1908 par la mort du T. R. P. Coconnier.

États-Unis. — L'Association psychologique Nord-Centrale. — L'assemblée d'automne de l'Association psychologique Nord-Centrale a eu lieu le 28 novembre à Chicago, dans le nouveau Laboratoire de Psychologie de l'Université. Environ soixante-quinze personnes étaient présentes. Douze rapports ont été lus, sur des sujets variés, à savoir :

La valeur morale de l'expérience esthétique, par M. Norton (Illinois); — *La conscience comme objet de connaissance,* par M. Ewer (Northwestern) ; — *Quelques résultats d'une recherche sur la mémoire,* par M. Baird (Illinois) ; — *Le réflexe psycho-galvanique,* par M. Starch (Wisconsin) ; — *Un rapport supplémentaire sur la psychologie de la l'enseignement d'une langue*, par M. Irving King (Michigan) ; — *La possibilité de la vision binoculaire chez certains animaux,* par

M. Karl Waugh (Chicago) : — *Le « mystique » comme concept psychologique*, par M. George Coe (Northwestern) ; — *Note sur l'évolution de la conscience religieuse*, par M. Henri Wright (Lake Forest) ; — *L'animisme primitif*, par M. Edward Ames (Chicago) ; — *La conscience sociale*, par M. George Mad (Chicago) ; — *Le mécanisme psychologique du concept d'infinité*, par M. Rowland Haynes (Minnesota).

Irlande. — Université nationale de Dublin. — On sait que les catholiques irlandais ont obtenu, grâce au bon vouloir de leur ministre M. Birrell, le droit de fonder en pays catholique une Université catholique. Elle s'appelle, pour ménager les susceptibilités protestantes, l' « Université nationale de Dublin » ; mais elle vient, pour montrer ce qu'elle est, d'élire pour premier chancelier ou recteur M Walsh, archevêque de Dublin, esprit très cultivé, très ouvert, et, dit-on, d'un savoir encyclopédique.

LIVRES DÉPOSÉS AU BUREAU DE LA REVUE

Abel REY. — *La Philosophie moderne.* Un vol. in-16 de la *Bibliothèque de philosophie scientifique.* Paris, Flammarion.

Henri POINCARÉ. — *Science et Méthode.* Un vol. in-16 de 316 pages de la *Bibliothèque de philosophie scientifique.* Paris, Flammarion.

A. SPIR. — *Moralität und Religion, Recht und Unrecht, Schriften vermischten Inhalts.* Un vol. in-8° de vi-390 pages. Leipzig, Ambrosius Barth.

Dr Van der ELST. — *Contribution apportée à la notion d'hystérie par l'étude de l'hypnose, spécialement considérée dans son histoire, dans son essence, dans ses effets.* Un vol. grand in-8° de 209 pages. Paris, Vigot frères.

P. HERMANT et A. Van de WAELE. — *Les principales théories et la logique contemporaine.* Un vol in-8° de la *Bibliothèque de philosophie contemporaine.* Paris, Alcan.

EMERSON. — *Pages choisies.* Traduction et Introduction, par M. Dugard. Un vol. in-18 jésus. Paris, Armand Colin.

Ferd.-Jakob SCHMIDT. — *Zur Wiedergeburt des Idealismus.* Un vol. in-8° de 325 pages. Leipzig, Dürr.

Gabriel ARNOUX. — *Arithmétique graphique. — Les Espaces arithmétiques. — Leurs transformations.* Un vol. in-8° de xii-84 pages. Paris, Gauthier-Villars.

Frank CHAPMAN-SHARP, Ph. D. — *A Study of the influence of Custom on the moral judgment.* Un vol. in-8° de 144 pages du *Bulletin of the University of Wisconsin.* Wisconsin, Madison.

Le Gérant : L. GARNIER.

La Chapelle-Montligeon (Orne). — Imp. de Montligeon. — 1-09.

LES PRINCIPES PREMIERS

LEUR ORIGINE ET LEUR VALEUR OBJECTIVE

Il est impossible de ne pas être frappé du désarroi de la pensée contemporaine. Les nuages subtils de la philosophie allemande ont envahi les meilleurs cerveaux. Vues à travers ce brouillard, les idées se déforment et les anciennes évidences perdent leur clarté. De son côté, le développement scientifique, en faisant surgir plus de problèmes qu'il n'en peut résoudre, a contribué à troubler et à décourager la pauvre raison humaine. Aussi s'est-elle prise à douter de sa valeur et de ses droits. L'antique argument du diallèle rajeuni par les criticistes lui paraît le dernier mot de la sagesse, et elle ne sait plus que s'épuiser en raisonnements ingénieux pour se prouver à elle-même que ses raisonnements ne prouvent rien (1).

Il faut bien espérer qu'elle se ressaisira quelque jour et reculera devant ce gouffre du nihilisme intellectuel où elle est menacée de s'abîmer. Il serait toutefois bien à désirer que l'on pût, en attendant, faire pénétrer au moins un rayon de lumière dans le chaos des théories contemporaines. Qu'il me soit donc permis d'apporter mon modeste concours à ceux qui osent encore plaider la cause de ces vieux principes dont le crédit a été si fort ébranlé par les arguties de l'école subjectiviste.

Ce n'est pas à dire que je sois complètement d'accord avec eux sur tous les points. Aussi bien, si je n'avais qu'à souscrire

(1) L'Université elle-même, du moins en la personne de quelques-uns de ses membres, tient ouvertement école de scepticisme. Dernièrement, au lycée de Lyon, le professeur de phioslophie du cours préparatoire à l'École polytechnique donnait à ses élèves, comme sujet de dissertation, la pensée suivante, dont son enseignement tout entier n'est, paraît-il, que le développement : « Nous assistons à la décadence d'une idée qui a joué un grand rôle dans le monde et dans la science, l'idée de la vérité. »

à tout ce qu'ils ont dit, autant vaudrait me taire. Mais je suis bien sûr que, plus désireux de voir triompher la vérité que leur propre opinion, ils ne m'en voudront pas si je suis amené parfois à les contredire, de même que, si j'ai tort, je leur serai reconnaissant de me signaler mon erreur.

C'est par une analyse poussée jusqu'aux dernières subtilités que le subjectivisme prétend démontrer l'impuissance de notre raison. Je crois au contraire que l'analyse, si elle est vraiment profonde et bien conduite, ne peut que faire ressortir la légitimité de nos moyens de connaître et leur valeur objective, en d'autres termes que les lois de notre intelligence portent en elles-mêmes leur propre justification.

Depuis Descartes, il est d'usage de définir l'intelligence *la faculté de connaître,* et l'on range la perception sensible parmi les facultés intellectuelles. Il y a là une regrettable confusion d'idées. Avoir de bons yeux ou un flair subtil, ce n'est pas être intelligent. Tout le monde, je crois, en conviendra. L'acte essentiel de l'intelligence étant le jugement, il serait plus juste de la définir *la faculté de percevoir les rapports des choses.* Et par « percevoir » j'entends ici *se rendre compte,* car il est évident que voir du blanc sur du noir, c'est bien, d'une certaine manière, percevoir un rapport de couleurs, en ce sens que c'est percevoir deux couleurs entre lesquelles il existe un rapport, mais l'intelligence n'y est pour rien tant que le rapport n'est pas reconnu *comme tel,* c'est-à-dire conçu sous une forme abstraite et généralisable.

Cette faculté de percevoir les rapports, autrement dit de *comprendre,* et le besoin de clarté qui en résulte, puisque toute faculté tend à s'exercer, sont tout ce qu'il y a d'inné en nous. Je me trompe : il y a encore notre être lui-même avec le champ d'expériences qu'il ouvre à notre conscience, et nos facultés perceptives qui nous ouvrent celui de l'expérience externe.

Or, les rapports que nous percevons sont de deux sortes : rapports d'*identité* et rapports *explicatifs,* qu'on pourrait appeler, ce me semble, rapports *de dépendance.* Je dirai tout à l'heure pourquoi je ne les appelle pas rapports de *raison suffisante.*

Intelligents et mis par notre conscience en face de notre être propre, nous comprenons ce que c'est qu'exister, et du même coup il nous apparaît que, du moment que notre existence ou une existence quelconque s'impose à nous, nous ne pouvons plus la nier, que ce qui est ne peut pas ne pas être. D'ailleurs, par le fait même que nous pensons notre existence, nous prenons conscience qu'il nous est impossible de la penser et de ne pas la penser en même temps. La loi et une première application de la loi à notre propre pensée se révèlent à nous et de telle façon que, notre pensée nous y paraissant soumise par le seul fait qu'*elle est,* nous comprenons que c'est parce que cette loi est la loi même de l'être qu'elle est celle de notre pensée.

Ainsi se formule en nous le principe d'identité qui entraîne tout aussitôt ses deux dérivés, le principe de contradiction et celui de l'exclusion des milieux. A mon avis, ils sont inclus tous les trois dans la formule qu'Aristote donnait du principe de contradiction : « Une même chose ne peut pas être et n'être pas en même temps et sous le même rapport. »

On affirme d'ordinaire, et M. Fonsegrive lui-même répétait ici tout récemment (1) que ce principe n'est « qu'une règle de la cohérence entre nos pensées », qu'il est par suite « purement formel et n'est pas susceptible d'atteindre, au-delà des pensées dont il règle la cohésion, une existence réelle quelle qu'elle soit ». Il n'aurait ainsi qu'une portée *logique,* sans aucune valeur objective.

Il me semble au contraire qu'il faut, de toute nécessité, lui reconnaître une portée *ontologique.* En effet, « pour penser il faut être », a dit Descartes, et M. Fonsegrive le redit après lui. Mais si le principe de contradiction n'atteint pas l'être pensant lui-même, comment peut-il conserver une valeur quelconque, même purement formelle ? Si moi qui pense je puis tout à la fois être et n'être pas, je puis tout à la fois penser, puisque je suis, et ne pas penser, puisque je ne suis pas. Et de même il doit atteindre l'être pensé, autrement, au moment même où je le conçois comme existant, j'aurais le droit de penser qu'en soi il n'existe pas, c'est-à-dire que je pourrais l'affirmer et le nier en

(1) *Certitude et Vérité, Revue de Philosophie,* 1er décembre 1908, p. 592.

même temps. Le principe de contradiction ne signifie donc plus rien si, par-delà la pensée, il ne lie pas l'être lui-même.

Sans doute, me dira-t-on, mais il ne le lie que pour votre pensée et à condition que cet être corresponde à votre pensée, c'est-à-dire que *si*, comme vous le croyez, une chose est, elle est, mais de ce que vous pensez qu'elle est, il ne s'ensuit pas qu'elle soit. Or, tout ce que vous savez d'elle, c'est que vous pensez qu'elle est.

Je réponds : Il s'ensuit tout au moins que, moi qui pense, je suis. Les subjectivistes auront beau me dire que moi-même je n'existe que dans ma pensée et que tout ce que je puis affirmer, c'est que ma pensée, ou plutôt une pensée qui dit *moi* existe, il faut bien convenir à tout le moins que la pensée *est*. Voilà donc au moins un être auquel le principe de contradiction s'applique tout à la fois subjectivement et objectivement, puisqu'ici le subjectif et l'objectif ne font qu'un. Ma pensée est et ne peut pas ne pas être. Cela me suffit pour le moment, et vous allez voir bientôt que cela suffit aussi pour qu'il y ait autre chose. C'est en passant à l'examen des rapports de la seconde catégorie que nous allons le constater.

Ces rapports que j'ai appelés rapports *explicatifs* ou de *dépendance* sont exigés par mon esprit en vertu de différentes lois que Leibnitz résumait toutes dans le seul principe de *raison suffisante*, appelé par lui principe d'universelle intelligibilité, parce qu'il n'est autre chose que la croyance instinctive de l'esprit à l'explication possible de tout ce qui est.

Il devient, tour à tour et suivant les cas, Principe *de Raison* proprement dite quand il nous porte à rattacher entre elles nos différentes affirmations par un enchaînement de principe à conséquence :

Principe *de substance* s'il s'agit d'expliquer une modification par la présence d'un être permanent auquel elle s'applique ;

Principe de *causalité* en vertu duquel l'esprit cherche dans un être ou un phénomène antérieurs l'explication de la production d'un second phénomène ou de l'apparition d'un nouvel être ;

Enfin principe de *finalité* qui, nous faisant considérer tout

acte comme un moyen, nous porte à chercher sa raison dans sa conformité au but visé. De ce dernier nous ne nous occuperons pas, car, outre qu'il n'est probablement pas un principe premier, il ne me paraît être qu'un cas un peu spécial du précédent. Le motif n'est en effet que la cause de l'action et du mode d'action de la cause efficiente.

Si j'ai donné aux rapports régis par ces lois le nom de rapports explicatifs plutôt que de rapports de raison, c'est parce que la loi à laquelle convient spécialement ce dernier nom, à savoir le principe de raison proprement dite, me paraît se rattacher de très près au principe d'identité, à tel point qu'elle se rapprocherait plus du groupe formé par ce dernier et ses principes dérivés qu'elle ne constituerait le point de départ d'un nouveau groupe. C'est en effet par inclusion que toute conséquence se rattache à son principe et par voie d'analyse qu'elle s'en déduit ; or, toute analyse est une équation régie par le seul principe d'identité. Quand de l'inspection du triangle je déduis ses propriétés, je ne fais que me rendre compte de ce que c'est qu'un triangle, ses propriétés n'étant autres que son essence et étant incluses d'avance dans sa définition. Il en est de même lorsque, avec Pascal, je conclus que si l'ascension du mercure dans le tube de Torricelli est due à la pesanteur de l'air, la hauteur de la colonne barométrique devra diminuer à mesure que nous nous élèverons davantage dans l'atmosphère, la seconde idée étant clairement renfermée d'avance dans la première. Tout cela est trop évident pour qu'il soit nécessaire d'insister. Et, du même coup, il est inutile aussi d'insister sur la légitimité d'un pareil principe, de même qu'il résulte de ce que nous avons dit plus haut à propos de l'objectivité conditionnelle du principe de contradiction que, *si* le principe a une réalité objective, la conséquence aura elle aussi une valeur objective : partout où un triangle sera réalisé il possédera les propriétés du triangle.

Encore que les autres lois de la pensée ne se rattachent pas aussi étroitement au principe de contradiction, il me semble difficile de ne pas reconnaître que toutes le supposent. C'est du moins ce que je crois pouvoir établir, et l'on verra que les fonder sur ce principe, ce n'est pas du tout, comme le prétend

M. Fonsegrive, compromettre leur valeur objective, mais, bien au contraire, conférer au principe de contradiction lui-même cette objectivité que nous n'avons pu encore lui reconnaître que partiellement.

En disant que le principe de contradiction est inclus dans les autres principes, je n'entends pas du tout affirmer que ceux-ci n'en sont qu'une variante, ni surtout qu'ils sont purement analytiques et se tirent de la seule pensée, ce qui évidemment serait, comme le dit M. Fonsegrive, « renforcer, au lieu de l'exténuer, la thèse du criticisme ». Les principes nous sont révélés par l'expérience. Ils ne sont pas autre chose que *de l'expérience comprise*. C'est ce qu'il faut bien entendre tout d'abord. Mais c'est la présence en nous du principe de contradiction qui nous permet d'interpréter l'expérience, c'est lui qui met en évidence la loi qu'elle manifeste.

Ainsi l'idée que nous nous faisons de notre être, cette idée qui se traduit par l'affirmation de l'existence substantielle du *moi*, est évidemment le résultat des appréhensions de conscience qui nous font percevoir nos modifications. Du moment que nous changeons et que nous nous sentons changer, cette perception même du changement est une preuve que tout en nous n'est pas différent de ce que nous étions tout à l'heure. Il n'y a qu'un être permanent qui puisse dire : Je change. Ceci a été maintes fois répété, et c'est de toute évidence. Si tout en nous était nouveau, le souvenir de l'état précédent serait aboli. Nous nous concevons donc comme semblable et différent tout à la fois, c'est-à-dire que nous distinguons le fond subsistant de l'être de sa surface mobile. C'est par ses phénomènes successifs que l'être se manifeste à la conscience, ou plutôt cette conscience est notre être même, stable et identique, qui voit passer le défilé de ses modifications. Il s'en distingue donc, et du même coup il conçoit que ces modifications qui se succèdent en lui ne sont que des manifestations, des apparences diverses de cette substance qu'il est lui-même. Elles sont en lui et ne seraient rien s'il n'était pas. Ainsi ma pensée est successive, mais tous les éléments en sont étroitement dépendants les uns des autres. Je surprends donc, dans le fait de ma pen-

sée, l'intime union, la presque identité de la pensée et du moi pensant, car si ma pensée est une bien que successive, c'est parce qu'elle est comme soutenue et reliée, de son premier à son dernier terme, par ce fond identique et permanent qui s'appelle le moi et dont elle n'est que l'acte. Supprimez cette permanence, ma pensée s'évanouit, ne pouvant plus être un ensemble, et si vous supprimez ma pensée, mon être ne se perçoit plus, il ne dit plus *moi*. L'intelligence et la pensée me semblent donc ne faire qu'un. L'union intime du permanent avec le changeant m'est révélée. Comprendre cela, c'est acquérir *le principe de substance*, c'est concevoir que le successif est la manifestation du permanent, c'est découvrir aussi le rapport entre le principe d'identité et le principe de substance, puisque cela seul qui est peut se manifester et que ce n'est qu'en se manifestant que l'être se révèle à moi.

On voit comment le mode ne m'est pas donné dans *l'idée* de substance, mais bien dans *l'expérience* par laquelle j'acquiers l'idée de substance ; de même que la substance est conçue par moi grâce à ses modes qui me la manifestent *expérimentalement*, si bien que désormais les deux idées sont pour moi inséparables, l'une n'étant pour ainsi dire que l'envers de l'autre.

Mais ce ne sont encore là que des idées, et c'est de ma seule expérience personnelle que j'ai pu les tirer. Ce n'est que par une assimilation des choses avec ma propre substance que je puis parler de substances et de modes extérieurs. M. Fonsegrive dit bien que « la loi découverte en moi vaut pour tout, au même titre que toutes les découvertes dans une expérience quelconque », mais il me semble au contraire, et je l'ai dit ici (1), que c'est parce que nous croyons à l'existence et à l'identité spécifique des substances que nous généralisons les lois découvertes par l'expérience. Il ne faut pas en effet mettre à la base même de la connaissance une induction que rien ne pourrait légitimer, puisqu'ainsi nous fonderions sur l'induction la loi qui doit servir de principe à l'induction elle-même.

(1) *Rapports de l'induction et de la déduction*, *Revue de Philosophie*, décembre 1908.

Voyons donc si, en poursuivant notre analyse des principes de raison, nous pourrons rencontrer quelque part le point d'appui qui nous manque pour passer du subjectif à l'objectif.

Le principe de causalité offre à première vue de grandes analogies avec le principe de substance. Le phénomène de la pensée que nous avons pris tout à l'heure comme type du mode peut être envisagé comme l'acte du moi pensant, de même que les vibrations sonores ou lumineuses sont des modes d'action de l'objet extérieur sur nos sens, si bien que la couleur ou le son peuvent être considérés soit comme des modes, soit comme des effets des corps qu'ils nous manifestent. Comme nous l'avons fait pour la substance, c'est donc dans ses manifestations que nous pourrons surprendre la cause, et dans celle de ces manifestations qui est pour nous la plus évidente, puisqu'elle nous est directement et immédiatement présente, je veux dire dans l'expérience que nous faisons de notre propre activité. M. Fonsegrive l'a si bien expliqué (1) qu'il est presque inutile de le redire après lui, et je n'ai rien de mieux à faire que de résumer ici l'exemple qu'il en a donné.

Je ne puis, en effet, ne pas constater, tandis que j'écris cette page, que c'est le mouvement de ma main qui conditionne l'ordre des lettres et des mots et que, si cet ordre constitue un sens unique, c'est parce que, à toute la série de ces mouvements successifs, préexiste l'unité de ma pensée qui les relie entre eux et les fait se correspondre. Ici, l'étroite dépendance de l'effet par rapport à la cause est absolument manifeste. Cette relation entre ses mouvements et l'intention qui y préside apparaît à l'enfant dès qu'il commence à faire usage de ses membres. Comprendre cette relation, c'est acquérir *la notion de cause*, et sans doute cette notion est tout de suite saisie par nous comme universelle. De même que nous concevons que toute modification suppose un être qui est modifié, de même nous concevons que toute action suppose un être agissant et que la même dépendance qui existe entre nos actions et leur résultat existe aussi partout où une action quelconque entraîne un résultat quelconque.

(1) Art. cit., p. 393.

Mais quel inconvénient M. Fonsegrive verrait-il à admettre que le principe de contradiction est pour quelque chose dans cette généralisation, que le principe de causalité est ainsi conditionné par lui et que nier celui-là, c'est se trouver en désaccord avec celui-ci ? Car enfin, si nous concevons, au moment même où nous agissons, que le résultat de notre action dépend de cette action et n'existerait pas sans elle, qui nous dit que nous-mêmes et tout ce qui existe sommes aussi le résultat d'une action et que le seul moyen d'être, c'est d'être produit par une cause ? La légitimité d'une conclusion aussi générale est-elle évidente? Ne vaudrait-il pas mieux pouvoir la démontrer ? Or, il me semble impossible que le principe de contradiction ne préside pas à toutes les conclusions que nous tirons de nos expériences, et voilà pourquoi, si de ce principe seul nous ne pouvons évidemment déduire que toute existence suppose une cause, nous le pouvons du moins en raisonnant nos expériences à l'aide de ce principe.

Si je me demande, par exemple, pourquoi un être ne serait pas possible, par le seul fait que sa nature n'implique pas contradiction et sans qu'il soit nécessaire pour l'expliquer de recourir à une cause, je m'aperçois que, même étant donné la présence d'une cause, tout ce qui n'implique pas contradiction n'est pas possible à cette cause. Que de fois nous constatons notre impuissance, alors même que l'œuvre entreprise nous paraissait facile et accessible à nos forces! A plus forte raison nous est-il impossible de poser certains actes s'ils dépassent évidemment nos moyens, quand bien même le concept de ces actes n'aurait rien de contradictoire en soi ni à notre nature. Ainsi il n'est pas contradictoire que je parle arabe ou chinois, et cependant cela m'est pratiquement impossible. Je m'aperçois donc expérimentalement que proclamer une chose possible, par le seul fait qu'elle n'implique pas contradiction, c'est, dans bien des cas, proclamer possible l'impossible. A moins que je ne trouve une contradiction dans le fait de prétendre poser un acte sans réaliser auparavant les conditions que cet acte suppose, par exemple dans le fait de vouloir parler une langue sans l'avoir apprise. Mais alors, j'avoue que l'absence de l'antécédent causal est contradictoire de l'être. En d'autres termes, pour éviter une contradiction, j'en suis réduit à identifier le

principe de causalité avec le principe même de contradiction. Le seul moyen d'échapper à cette alternative, c'est de reconnaître que, pour expliquer la possibilité pratique d'une chose et, à plus forte raison, son existence, il ne me suffit pas d'invoquer l'absence de contradiction dans le concept de cette chose, mais qu'il me faut encore faire intervenir une autre condition, celle-là même dont la conscience de notre activité précise la nature en nous la montrant sous forme de cause.

Un subjectiviste à outrance ne se tiendrait peut-être pas pour battu. Cette conclusion, me dirait-il sans doute, découle, il est vrai, logiquement de votre manière de raisonner, mais cette manière est la vôtre, elle est le fait des modalités spéciales et toutes relatives de l'intelligence humaine, de même que cette constatation de votre impuissance est le fait de votre expérience personnelle. Sans doute, tout autre homme raisonnerait comme vous, mais la réalité n'est pas forcément régie par les mêmes lois que notre intelligence, et ce qui est vrai pour nous peut être faux en soi et objectivement.

Voilà bien la grande objection du criticisme. Au premier abord, elle peut paraître insoluble. Comment nous transporter hors du domaine de notre intelligence et savoir ce que sont les choses en soi et ce que percevrait un esprit capable de voir la réalité face à face ? Heureusement, le principe de contradiction vient à notre aide, et nous pourrons légitimement nous appuyer sur lui, puisqu'il est, lui du moins, la loi de toute pensée quelle qu'elle soit. Nous connaissons d'ailleurs au moins un des éléments du problème. Comprendre, avons-nous dit, c'est percevoir les rapports des choses, et c'est là l'acte essentiel de toute intelligence. Donc, quelque différente qu'on la suppose de la nôtre, toute intelligence lui ressemblera toujours par son essence, sinon par ses procédés. Qu'elle suive ou non la même marche que nous pour arriver à l'explication des choses, il n'en est pas moins vrai qu'elle aura, comme nous, besoin de les comprendre, sans quoi elle ne serait pas une *intelligence*. Il nous suffit de cette donnée et du principe de contradiction pour entrevoir la solution du problème que nous posent les criticistes.

Si nous voulons savoir quelle peut être, vis-à-vis de la ques-

tion qui nous occupe, la situation d'un esprit différent du nôtre, trois hypothèses seulement sont possibles. Ou bien cet esprit pourra réaliser tout ce qui n'implique pas contradiction ; ou bien il pourra, comme nous, le concevoir, mais non le réaliser ; ou bien enfin peut-être ne pourrait-il ni le réaliser, ni même le concevoir. Cette dernière hypothèse serait assurément bien étrange s'il ne s'agissait ici d'esprits qui seraient, par définition, tout différents de nous. En tout cas, elle n'est pas pour nous arrêter, puisqu'elle suppose que, pour de tels esprits, le principe de causalité se confondrait avec le principe de contradiction. Leur impuissance à concevoir un commencement absolu ne pourrait en effet provenir que d'une contradiction enfermée dans ce concept et perceptible à leur intelligence, si elle ne l'est pas à la nôtre. Par suite, le principe de causalité leur paraîtrait plus nécessaire encore qu'à nous-mêmes.

La seconde hypothèse est la plus vraisemblable s'il s'agit d'un esprit créé et partant fini. Tout être limité doit rencontrer tôt ou tard les bornes de son activité, et il n'est pas possible qu'il ne fasse pas. un jour ou l'autre, l'expérience de son impuissance. Mais alors, cet esprit devra faire le même raisonnement que nous, puisqu'il se trouvera en face des mêmes rapports, et lui aussi conclura à la nécessité d'une cause.

Reste la première supposition, celle d'un esprit capable de réaliser tout ce qui n'implique pas de contradiction dans son concept, en d'autres termes d'un esprit *tout-puissant*. Un tel esprit devra être par suite illimité, infini. On conçoit que, pour un pareil esprit, la raison suffisante se confonde avec la non-contradiction, puisqu'il trouve dans ses énergies infinies la raison dernière de toutes choses, et que cela seul qui est contradictoire de l'être peut s'opposer à celui qui est l'être par essence. Bien loin donc de pouvoir échapper par cette hypothèse à la nécessité d'une cause, nous nous trouvons tout à coup en présence de la cause première.

Comment donc ne reconnaîtrions-nous pas l'expression de la vérité absolue dans un principe auquel aboutit nécessairement toute pensée quelle qu'elle soit ? Ce qui s'impose à toute intelligence peut-il ne pas être le Vrai essentiel ?

Poussons cependant plus loin notre analyse, car il importe

de ne laisser subsister aucune issue, si petite soit-elle, par où le doute puisse encore s'insinuer. Nous nous sommes en effet maintenus jusqu'ici dans l'ordre de la pensée, et nos adversaires nous objecteront peut-être que, si rigoureux qu'il soit en ce qui concerne la nécessité pour la pensée d'admettre une cause, notre raisonnement ne prouve pas néanmoins que cette cause doive exister en dehors de l'ordre idéal. Pour des gens qui n'admettent que la seule pensée, il est logique de supposer que la cause, ou les causes, si nombreuses qu'elles soient, existent comme faits de conscience et sont nécessaires comme telles, mais n'ont aucune réalité en dehors de la pensée. Essayons de les chasser encore de ce dernier retranchement.

S'il n'existe que des états de conscience et si les réalités extérieures ne sont que des créations de la pensée, je ne devrais jamais me heurter à l'impossibilité pratique. Ma pensée devrait, par le seul fait qu'elle les conçoit, créer les moyens qui me font défaut pour réaliser mes désirs, puisque, lorsqu'il s'agit d'un concept, le seul obstacle à sa réalisation est qu'il implique contradiction. Comment se fait-il donc que le peintre qui veut réaliser un tableau ne le puisse pas s'il n'a dans la main un pinceau, au bout de ce pinceau de la couleur et, devant lui, une toile posée sur un chevalet? Ou si l'on dit que, pour être de purs concepts, tous ces accessoires n'en sont pas moins des antécédents nécessaires de la réalisation du tableau, comment se fait-il que, pour se les procurer, il ne suffise pas au peintre de les *concevoir,* mais qu'il lui faille, en outre, réaliser cet autre antécédent nécessaire qui s'appelle de l'argent et qui, celui-là non plus, ne se réalise malheureusement pas par la seule conception? Enfin que, même s'il dispose de tous ces moyens préliminaires, il lui soit encore parfois impossible de fixer sur la toile le chef-d'œuvre pourtant conçu par son esprit?

D'ailleurs, supposer que rien n'existe que comme état de conscience et que les choses n'ont de réalité que dans la pensée conduit forcément à admettre qu'il n'existe qu'une seule pensée, la mienne, car la pensée d'autrui n'est pour moi qu'objet de perception, et je n'ai pas plus le droit d'affirmer sa réalité hors de moi que je n'ai le droit d'objectiver les corps. Il

n'existerait donc en somme qu'une pensée qui s'affirmerait en toute pensée individuelle et poserait ainsi alternativement le moi et le non-moi. Bref, nous aboutissons logiquement au monisme idéaliste de l'école hégélienne.

Mais alors, comment échapper à ce dilemme : ou bien cette unique pensée est la pensée infinie pour laquelle tout ce qui est idéalement possible est pratiquement réalisable, et il devient impossible d'expliquer ces impuissances du génie lui-même que je signalais tout à l'heure ; ou bien il n'existe qu'une pensée limitée, imparfaite. Celle-ci doit alors, en constatant qu'elle ne peut réaliser tout ce qui n'est pas contradictoire, aboutir, comme nous l'avons vu plus haut, à la nécessité d'une cause, seule explication possible de tout ce qui est. Ainsi, d'une part, elle ne peut se concevoir elle-même autrement que comme un *effet* et, d'autre part, elle ne peut se concevoir elle-même autrement que comme *première,* puisqu'elle existe seule. Nous nous trouvons en définitive en présence d'une pensée acculée à la contradiction et, de la sorte, le subjectivisme n'est admissible que si l'on proclame que l'absurde seul existe. Il me semble que c'est la logique même, et non pas moi, qui le lui fait dire.

Il existe donc des causes, et *ces causes ont une réalité en dehors de la pensée qui les conçoit.* Dès lors, je suis en possession du point d'appui que je cherchais pour passer du subjectif à l'objectif, ou, si l'on veut, j'ai trouvé en quelque sorte le réactif qui va faire tout d'un coup cristalliser en un seul bloc tous les éléments de connaissance objective jusqu'ici en suspension dans ma pensée. J'avais en effet raison d'affirmer l'existence d'êtres distincts du mien et de concevoir ces êtres comme des substances permanentes, puisqu'elles sont vraiment agissantes et que toute action d'une cause créée est forcément transitoire. L'être de ces causes est permanent, et leur action est changement. D'ailleurs, il ne saurait y avoir que deux façons d'être, à savoir : en soi ou dans un autre ; partant ces causes qui existent hors de moi doivent être ou des substances qui supposent des modes ou des modes qui supposent des substances. Ainsi le principe de substance m'apparaît comme ayant une

valeur objective, et, du même coup, j'objective aussi le principe d'identité ou de contradiction, puisque je suis maintenant en droit d'affirmer des êtres réels ; or, je savais déjà que s'il en existe, il ne peut pas ne pas s'y appliquer.

Je fais ainsi de tous les principes de raison un ensemble unique et cohérent dont ce dernier principe est la base, et le problème de l'origine des notions premières se trouve résolu de la façon la plus simple et la plus vraisemblable, sans rien d'inné que l'intelligence avec sa loi nécessaire, la grande loi de tout ce qui est, le principe d'identité. *Nihil est in intellectu quod non prius fuerit in sensu, nisi ipse intellectus.*

F. CHOVET.

AME ET MATIÈRE

I

IDENTITÉ PERMANENTE DU MOI

Dans une étude antérieure (1), j'ai essayé d'établir l'autonomie de l'activité volontaire, la spontanéité dynamique, l'indéterminisme partiel de l'action intentionnelle, relativement à ses antécédents phénoménaux (physico-chimiques ou mentaux), bref qu'à un moment donné quelconque, le pouvoir d'un être volontaire déborde son action.

Assurément, si cela est vrai, l'évolution phénoménale d'un être volontaire, même si on la considère dans sa totalité, n'épuise pas toute la puissance de cet être ; d'où il semble légitime de conclure, au moins en ce qui concerne les êtres volontaires, l'irréductibilité de l'être à la manifestation phénoménale.

Cependant, ne peut-on pas objecter que cette différenciation de l'être et de la manifestation phénoménale, en tant que fondée sur la distinction de la puissance et de l'acte, laisse douteuse la question de savoir si la continuité des manifestations phénoménales n'est pas une condition essentielle de la permanence de l'être, si la virtualité, en un mot, peut être *réelle,* exister réellement sans s'exercer? De sorte qu'une hésitation peut encore subsister lorsqu'il s'agit d'attribuer au « moi » l'identité permanente, ou mieux une réalité durable, indépendamment des manifestations conscientes, dont la continuité ininterrompue n'est nullement établie.

On sait, en effet, que, selon la doctrine positiviste, ou plus exactement phénoméniste, ce que nous appelons *un être* ne serait

(1) Voir *Revue de Philosophie,* avril, mai, juin 1907.

autre chose qu'un groupe d'états ou de qualités sensibles, plus ou moins arbitrairement distingué de son milieu, soit par sa permanence, soit par la dépendance durable qui rattache à son état phénoménal antérieur chaque changement survenant dans ce groupe.

Quelle est la valeur de cette conception de l'être concret, de l'être à la fois distinct de son milieu et persistant comme tel à travers ses propres modifications et celles de ce milieu, de l'être individuel en général, et notamment de l'être vivant, de l'individu proprement dit?

Et d'abord, d'où vient que l'individualité, notion si claire au point de vue du sens intime, soit si difficile à déterminer lorsqu'on se place au point de vue de l'observation externe ?

*
* *

« Doit-on considérer les êtres polycellulaires comme des individualités réelles, des personnes indécomposables, ou comme des agrégats, des colonies d'individualités (?) d'ordre inférieur? » se demande M. Delage. Et voici sa réponse :

« Le sens des mots colonie et individu varie suivant les conditions où on les emploie... Quand une hydre forme sur les côtés de son corps un bourgeon qui grandit, *devient identique à la mère,* et se sépare d'elle pour mener une vie indépendante, je dis qu'elle s'est multipliée et a donné naissance à un nouvel individu... — Quand un polype forme sur les côtés de son corps un bourgeon qui grandit, *devient identique à la mère,* mais ne se sépare pas d'elle, je dis qu'il s'est multiplié et a donné naissance à une colonie... — Quand un insecte, passant de l'état larvaire à l'état adulte, forme sur son dos une paire d'ailes qu'il ne possédait pas auparavant, je dis qu'il ne s'est pas multiplié, qu'il n'a donné naissance ni à un nouvel individu, ni à une colonie, mais qu'il a ajouté une complication nouvelle à son organisme, *sans rien changer à la nature de son individualité* (1). »

« Mais, objecte M. Le Dantec (2), quand le bourgeon du

(1) Yves Delage : *Revue scientifique*, 20 juin 1896.
(2) Voir Le Dantec : *L'Individualité et l'Erreur individualiste*, p. 148-149.

polype *ne devient pas identique à la mère,* comme dans les siphonophores, rentre-t-il dans le premier ou dans le second cas (bourgeonnement de l'hydre ou formation des ailes de l'insecte)?... Et, d'autre part, quand l'œuf d'un oursin donne deux blastomères *identiques à la mère,* M. Delage ne nous dit-il pas précisément que c'est une erreur de croire que l'individualité est devenue double? »

Sans doute, lorsqu'il s'agit de l'homme et des animaux supérieurs, l'autonomie organique et fonctionnelle semble telle que l'unité de l'être, sa permanence distincte dans le milieu où il évolue ne paraît pas douteuse, même au regard de l'observateur externe. Mais n'est-ce pas là une apparence toute superficielle, qui emprunte en grande partie sa valeur à l'analogie que nous supposons implicitement exister entre l'être vivant considéré du dehors et l'individu conscient que nous sommes? Car, en définitive, si l'on met à part la dépendance (que seule la conscience nous révèle) des divers organes et fonctions corporelles relativement au moi volontaire et sensible, que reste-t-il des signes extérieurs caractéristiques de la vie individuelle? Ni au point de vue d'une constitution morphologique ou chimique invariable, ni à celui d'une intégrité organique indissoluble, ni à celui d'une dépendance indéfectible des fonctions considérées dans leur totalité, la permanence autonome de l'individu, son indivisible unité dans l'espace et dans le temps ne peuvent être considérées comme réelles. Non seulement, on peut couper bras et jambes à un homme, lui enlever la rate, l'estomac, etc., sans pour cela qu'il cesse d'être le même individu, mais sa mort même ne coïncide pas avec celle des organes et des cellules constituant son corps, avec la cessation définitive de toutes les fonctions de la vie corporelles; et la plupart des actions réflexes, les réflexes psychiques (1) exceptés, peuvent persister assez longtemps après que l'individu a cessé de vivre.

Bref, il n'y a pas de signe objectif précis auquel on puisse reconnaître ce qui différencie l'individu polycellulaire de l'agrégat polyzoïque. Ni le mode de génération de l'organisme,

(1) On sait que les réflexes psychiques sont ceux qui impliquent une perception *consciente* de l'excitation, avant que la réaction se produise.

ni son intégrité, ni l'intégrité fonctionnelle, ni même la coïncidence de la mort totale du corps et de la mort de l'individu ne permettent de donner une réponse, embrassant la généralité des cas, à la question posée par M. Delage : « Doit-on considérer les êtres polycellulaires comme des individualités réelles, des personnes indécomposables, ou comme des agrégats, des colonies d'individualités d'ordre inférieur ? »

Mais, s'il est en définitive impossible de justifier le bien-fondé de la notion d'individualité en se plaçant au point de vue exclusif de l'observation externe, devons-nous en conclure, avec M. Le Dantec, qu'il n'y a, dans la croyance à notre propre individualité, rien autre chose qu'un mode habituel de penser, imputable à la nécessité, pour la conversation courante, de désigner par un même nom, à deux moments différents, les êtres qui nous apparaissent plus ou moins superficiellement comme toujours identiques à eux-mêmes, aux deux moments considérés ?

Assurément, si l'on admet, sans discussion préalable, que l'identité individuelle durable implique identité à des époques différentes, des états phénoménaux (physico-chimiques ou mentaux) de l'être considéré, il va sans dire que l'individu que nous appelons A au temps t est autre que celui que nous appelons encore A au temps $t + dt$, et qu'un adulte n'a plus rien de commun avec cet enfant dont il se souvient et qu'il appelle moi (1).

Mais, avant d'acquiescer à une manière de voir aussi contraire à la conscience universelle, il importe d'examiner comment, dans ces conditions, pourrait s'engendrer cette notion de l'identité personnelle dans le temps, si fortement enracinée dans la conscience de l'homme normal. Car, s'il est commode, pour la conversation courante, de désigner par un même nom, à deux moments différents, les êtres qui nous paraissent identiques à eux-mêmes, aux deux moments considérés, encore n'est-ce pas grâce au nom que nous leur assignons qu'ils nous apparaissent identiques et que la continuité du moi s'impose à la réflexion.

*
* *

(1) Voir Le Dantec : *Op. cit.*, p. 55.

« Il n'est pas difficile, dit Le Dantec (1), de se rendre compte de la nature de cette continuité (la continuité du moi) par cette constatation que les changements qui surviennent en moi sont successifs et que chacun séparément est de peu d'importance par rapport à la grande masse des parties de moi qui, dans le même intervalle, n'ont pas varié. Soit Φ l'état de conscience correspondant à l'état physique A de mon être au temps t; au temps $t + dt$, j'aurai éprouvé des sensations diverses correspondant aux divers chemins parcourus dans l'intervalle dt par les divers atomes qui me constituent (réactions chimiques); mais, par suite du phénomène d'assimilation, la somme de ces chemins, considérable en elle-même si l'intervalle a été témoin de sensations considérables, amène dans notre état physique A une variation dA extrêmement faible; c'est à cette variation dA que correspondra le souvenir $d\Phi$ de la sensation éprouvée pendant l'intervalle dt, souvenir qui est souvent bien peu de chose par rapport à l'acuité de la sensation éprouvée pendant l'intervalle dt. Les atomes auront parcouru beaucoup de chemin, mais des chemins presque fermés, et notre état dynamique constant semblera, par suite, à peu près statique. $A + dA$ différera peu de A, $\Phi + d\Phi$ différera peu de Φ. Notre état de conscience sera donc une fonction continue du temps, au sens mathématique du mot... C'est cette continuité de la fonction Φ qui nous donne l'illusion d'une personnalité constante. »

Mais, s'il est vrai que $A + dA$ diffère peu de A, il ne l'est pas du tout qu'à un moment quelconque de notre existence $(t + dt)$, notre état de conscience $\Phi + d\Phi$ diffère peu de Φ. Si, par suite du phénomène d'assimilation, la somme des chemins parcourus dans l'intervalle dt par les divers atomes qui me constituent peut être considérable, sans amener dans mon état physique A une variation d'importance appréciable, il n'en est pas de même en ce qui concerne les variations apportées dans mon état de conscience. Il importe peu, en effet, que les chemins parcourus, pendant l'intervalle dt, par les atomes qui me constituent, n'amènent, en définitive, dans mon état physique, qu'une variation peu considérable, si ces che-

(1) Le Dantec : *L'Erreur individualiste*, pp. 51 et suiv.

mins peuvent être considérables *et si c'est effectivement à ces chemins parcourus que correspondent les sensations actuelles.* Il n'y a aucune raison pour s'en tenir exclusivement, dans l'évaluation des changements d'état de conscience, aux seules variations du souvenir $\Phi + d\Phi$ qui, du reste, *en tant que manifesté,* peut lui-même varier dans une large mesure et même en totalité d'un instant à l'autre.

Et, d'ailleurs, ne fût-il pas contraire à l'expérience de considérer les changements consécutifs qui surviennent dans le cours des manifestations conscientes (sensations, émotions, souvenirs), comme de peu d'importance relativement à ce qui n'y change pas, cela n'expliquerait nullement la connaissance de cette indifférenciation relative. M. Le Dantec ne semble pas remarquer qu'il néglige de nous renseigner sur ce qu'il entend désigner par ce *nous* auquel la continuité de la fonction donnerait l'illusion d'une personnalité réelle et constante. La connaissance de l'identité de l'être dans le temps ne s'expliquerait nullement par le fait que les changements survenus dans cet être seraient, chacun séparément, de peu d'importance par rapport à ce qui n'a pas changé dans cet être pendant l'intervalle considéré, étant donné : 1° que le moi de la conscience n'est pas ici considéré comme assistant à la succession, mais comme « actuel et extemporané (1) » ; 2° que l'assimilation n'est pas ici confondue avec les réactions chimiques *auxquelles correspondraient précisément, d'après l'hypothèse, les états de conscience manifestés, les sensations et les émotions, tout au moins, sinon les souvenirs.*

Bref, toute l'argumentation de M. Le Dantec roule sur une équivoque qui consiste à employer le même terme « conscience » pour désigner le fait mental, la manifestation consciente (sensation, émotion, pensée), et l'expérience assimilée, accumulée, organisée *sous une forme en totalité ou en grande partie inconsciente.*

Dire que mon état de conscience s'est transformé parallèlement à mon état organique depuis mon enfance, ne correspond à rien de réel si, par état de conscience, on n'entend pas ici

1. Le Dantec : *Op. cit.*, p. 55.

désigner un mode d'existence différent de l'état de conscience proprement dit, un mode d'existence débordant la manifestation consciente actuelle, correspondant à ce que les spiritualistes appellent le caractère, les aptitudes, la connaissance latente, mais non à la sensation, à l'émotion, à la pensée, au souvenir conscient.

En distinguant à la fois Φ de A et des sensations, des émotions, des manifestations conscientes actuelles (correspondant, d'après l'hypothèse, aux chemins parcourus par les atomes composant l'être pendant un intervalle *dt*), M. Le Dantec suppose donc implicitement, comme condition des manifestations conscientes, l'existence d'une mémoire, d'une conservation accumulée et organisée de l'expérience antérieure, constituant une personnalité psychique en fait inconsciente et néanmoins distincte de l'état organique A. C'est pourquoi son argumentation ne prouve rien contre l'identité réelle du moi de la mémoire.

*
* *

Et il en est de même de la théorie suivant laquelle ce serait le sentiment continu et pour ainsi dire indifférencié de la vie corporelle qui, « par une répétition constante, *serait devenu nous,* si bien que le chercher serait se chercher soi-même (1) ».

S'il est vrai que la connaissance de notre corps est très différente de celle que nous avons des objets extérieurs, il ne l'est pas que cette connaissance se confonde avec celle du moi en tant que personnalité permanente et identique dans le temps. C'est la localisation dans le corps des sensations organiques, c'est leur caractère particulièrement affectif, c'est plus encore la localisation des sensations de résistance à la périphérie du corps et, par-dessus tout, la dépendance toute spéciale du corps comme instrument immédiat et docile de l'activité volontaire qui caractérisent et distinguent spécifiquement la connaissance que nous en avons et engendrent le sentiment d'une opposition actuelle entre l'individu physico-mental et son milieu. Mais, on ne saurait trop insister sur ce point, ce n'est pas seulement

(1) Voir Ribot : *Les Maladies de la personnalité*, pp. 20 et suiv.

sous la condition d'une telle opposition que se révèle l'existence personnelle, j'entends par là l'identité permanente du sujet conscient, c'est avant tout dans le souvenir, et, *a posteriori,* dans les actes intellectuels qui le supposent : la comparaison, l'abstraction, la prévision, le raisonnement, etc. Or, peut-on sérieusement soutenir que ce soit ce moi supposé identique au sentiment de la vie corporelle, que ce soit la cénesthésie, en un mot, qui se souvient, compare, abstrait, généralise, raisonne ?

Ne nous prêtez pas gratuitement des absurdités, dira-t-on. Personne n'a jamais pensé ni prétendu que ce soit la cénesthésie qui se souvient, prévoit, raisonne, mais toutes ces opérations que le spiritualiste attribue au moi ne sont qu'apparences épiphénoméniques à forme subjective, accompagnant des actes physiques (1). Et si l'on tient à conserver ces termes empruntés à la conception subjective des choses : comparaison, abstraction, raisonnement, etc., nous dirons : « Ce n'est pas la cénesthésie, ce n'est pas le moi qui raisonne, c'est le cerveau. »

Cependant, pour attribuer au cerveau ces états, ces fonctions qui apparaissent subjectivement sous l'aspect du souvenir, du discernement, de la comparaison, du raisonnement, de la prévision, encore faut-il, ou bien que le cerveau se souvienne, raisonne, prévoie réellement au sens psychologique, ou bien que les phénomènes psychiques qu'accompagnent et symbolisent subjectivement ces souvenirs, ces raisonnements, ces prévisions, remplissent effectivement le même rôle, qu'ils aboutissent pratiquement aux mêmes résultats.

Or, si les partisans de l'inefficacité de la conscience comme telle peuvent invoquer à l'appui de leur thèse la substitution possible et fréquente à la conduite intentionnelle d'un automatisme réflexe inconscient, aboutissant pratiquement à des résultats analogues, dans un grand nombre d'actes de la vie courante, on ne saurait nier l'intervention nécessaire de la conscience à l'origine et pendant le cours de l'organisation de cet automatisme (2).

(1) Nous prenons, dans cette discussion, le terme « physique » au sens le plus large, en tant qu'il s'oppose à mental.

(2) Voir *Revue de Philosophie*, mai 1907, pp. 477 et suiv.

En outre, en ce qui concerne plus spécialement la connaissance de notre identité dans le passé, il faut remarquer que cette connaissance (en tant qu'elle suppose souvenir du passé et distinction des états passés et de l'état présent dans lequel les états passés sont remémorés) ne saurait avoir pour fondement une soi-disant mémoire organique.

Nous l'avons vu ailleurs (1), la faveur que trouve dans les écoles positivistes l'hypothèse d'une mémoire organique comme capable de remplacer la mémoire psychologique, provient surtout d'une confusion manifeste entre ces deux formes des manifestations mémoratives : la persistance du passé dans le déterminisme des états successifs d'un même être, phénomène dont la dépendance de l'état statique ou cinétique d'un système matériel relativement à son évolution antérieure rend bien compte, et la conservation du passé comme tel, du passé daté et différencié du présent, phénomène que rien, dans l'évolution physique, ne saurait suppléer.

Et en effet, la distinction mentale devrait nécessairement avoir ici pour fondement une différence physique ; or, les différences physiques sont tout à fait indépendantes de l'époque où les faits physiques ont lieu, ou plus rigoureusement, deux faits physiques identiques sous tous les rapports, sauf celui de l'époque où ils apparaissent, ne sont pas *physiquement* différenciables. De sorte qu'une différenciation mentale, fondée sur des différences physiques, ne saurait rendre compte des différenciations d'ordre chronologique impliquées dans la mémoire psychique.

Considérons un système matériel quelconque, une machine à vapeur par exemple, il est évident qu'à chaque coup de piston la machine répète un état physique sensiblement identique à des états antérieurs, qu'un état de conscience supposé connexe à ces états physiques serait identique à chaque coup de piston, ne varierait pas proportionnellement à la durée du fonctionnement antérieur ; bref, qu'à chaque coup de piston ne saurait être attachée une représentation consciente rappelant les coups de piston antérieurs, les différenciant chronologiquement, les nombrant et les datant.

(1) Voir *Revue de Philosophie*, mai 1907, pp. 487 et 488.

Or, dans la mémoire psychique, il en est tout autrement. Ici tout tend à prouver que deux états identiques de la connaissance ne sauraient exister à deux moments différents ; les acquisitions de l'expérience antérieure s'accumulant sans cesse dans la mémoire sans s'y neutraliser.

Sans doute, un organisme vivant ne saurait être que fort inexactement comparé à un appareil invariable dans sa structure et fonctionnant à la manière d'une machine industrielle. Dans un corps vivant, non seulement la matière composante se renouvelle incessamment; mais les fonctions, les fonctions de relation tout au moins, et par conséquent les fonctions dites psychiques, n'évoluent pas suivant un ordre alternatif régulier, comportant l'indifférenciation modale des états successifs. Toutefois, si une mémoire supposée connexe à la continuité fonctionnelle d'un organisme physique, et différenciant qualitativement des phénomènes en l'espèce qualitativement différents, n'est pas ici rendue impossible par leur similitude périodique, elle n'en reste pas moins inconcevable *en tant qu'elle les différencie à un point de vue chronologique*.

*
* *

D'ailleurs, ce n'est pas seulement parce qu'elle distingue et classe chronologiquement, et conformément à leur ordre réel d'apparition, les états antérieurs de l'individu considéré, que la mémoire ne saurait être une propriété du cerveau ; c'est aussi parce qu'elle conditionne les sensations actuelles elles-mêmes.

S'agit-il, par exemple, d'une sensation auditive, non seulement elle suppose une synthèse d'ébranlements afférents simultanés, dans la plupart des cas très divers en vitesse, en amplitude, en direction, provenant du milieu extérieur; mais elle implique, en outre, une intégration du passé dans l'actuel qui, pour ne pas se manifester sous la forme chronologique du souvenir, n'en est pas moins irréductible à quelque fonction d'ordre physique.

On sait, en effet, qu'il faut un grand nombre de vibrations successives, isolément non sonores, pour provoquer une sensation auditive. Or, si l'on peut admettre qu'une synthèse des

ébranlements périphériques simultanés s'opère dans l'organisme nerveux antérieurement aux impressions psychiques conséquentes, on ne conçoit pas qu'une sensation de son puisse être le résultat synthétique d'impressions successives non sonores, sous la seule condition de leur continuité. Ici, la différenciation qualitative de la sensation et des impressions successives dont elle est la synthèse, exige une condition synthétique d'autre nature qu'une continuité phénoménale dont les représentations sensibles, les représentations du mouvement de translation notamment, nous suggèrent l'idée, il est vrai ; mais dont l'existence objective, indépendamment du mobile, de ce qui dure pendant le changement, n'est plus qu'une abstraction réalisée. Il importe, en effet, de remarquer que la sensation, en tant qu'elle implique mémoire, par conséquent présence d'un même être aux événements successifs, *essentiellement évanescents,* de son évolution phénoménale, suppose la permanence, la durée réelle, intrinsèque de cet être, durée statique, substantielle en un mot, qu'on ne saurait, comme telle, attribuer à un organisme dont la substance incessamment se renouvelle (1).

Dira-t-on que, dans l'état présent de la science, il semble permis d'admettre que le mouvement incessant d'intégration et de désintégration substantiel, caractéristique de la vie organique, n'atteint pas la totalité des éléments matériels constituant les cellules ? Mais, cela fût-il vrai, il n'en résulterait nullement que la représentation suprême de l'agrégat corporel puisse être un jour attribuée à quelque atome cérébral, d'où tout rayonnerait, où tout viendrait aboutir. « La physiologie expérimentale et pathologique, dit Richet (2), ne nous apprend rien sur le siège de la conscience. Y a-t-il un siège unique ou des sièges multiples, ou une dissémination de la conscience à toute la périphérie du cerveau ? Tout cela est possible, quoi qu'on en ait dit, si l'on admet que ce centre unique est relié étroitement à tous les centres sensitifs ou moteurs. Mais ce centre lui-même, que peut-il être, sinon un groupe de cellules ou plusieurs groupes

(1) Nous reviendrons d'ailleurs plus loin sur cette distinction nécessaire de la permanence de l'être et de la continuité phénoménale.

(2) Richet : *Essai de psychologie générale*, p. 117-118.

de cellules, ou de très nombreux groupes de cellules qui, étroitement liées l'une à l'autre, se succèdent réciproquement dans leur action? Nous voguons, on le voit, en pleine hypothèse, sans aucune vraisemblance d'arriver à un terrain solide. Rien n'est plus mystérieux, plus profondément inconnu. » En tous cas, il ne saurait être question que de cellules, non d'atomes, la matière vivante la plus simple étant assurément d'une composition chimique très complexe.

Substance et continuité phénoménale.

Maintenant, s'il semble impossible d'attribuer à une matière vivante extrêmement complexe et se renouvelant sans cesse la faculté de sentir, de raisonner, de prévoir, sommes-nous, par là même, autorisés à postuler l'existence d'un substrat des phénomènes de conscience distinct de la conscience elle-même?

Assurément non, répondra le spiritualiste cartésien : Pour qu'il y ait vie mentale, il faut qu'il y ait, dans les phénomènes mentaux, un élément qui dure pendant qu'ils se succèdent; mais cet élément qui dure est le fait même de penser (au sens le plus large), c'est-à-dire de sentir, de réfléchir, d'agir consciemment. « En pensant, l'âme se pense elle-même, et tout ce qu'on imaginerait au-delà ou en-deçà de la pensée pour lui servir de support, ne serait plus l'âme, mais quelque chose d'étranger (1). »

Cependant, si l'on se reporte à ce que nous avons dit plus haut de la sensation, si l'on tient compte de ce que la sensation nécessite pour se produire une série d'impressions successives isolément inconscientes, il paraîtra bien difficile de confondre l'être susceptible de conscience avec la conscience.

On aura beau supposer que le cours de la conscience est ininterrompu pendant la durée entière de l'existence psychique individuelle, on ne saurait soutenir que le passé tout entier de l'être conscient est consciemment appréhendé à chaque

(1) E. Boirac : *Cours élémentaire de philosophie.*

instant de son évolution phénoménale ; que, par conséquent, l'inconscience n'entre pas pour une très large part dans la constitution de la conscience elle-même ; qu'à chaque instant de la vie psychique la puissance mémorative ne déborde pas considérablement le souvenir actualisé. Je n'ignore pas de quel crédit jouit, dans la philosophie moderne, la conception suivant laquelle la vie psychique aurait pour condition suffisante l'interaction d'images mémoratives latentes et d'impressions sensorielles actuelles. Mais, outre que ces expressions « images latentes, images inconscientes » n'expriment effectivement que l'union purement verbale de deux idées contradictoires, toute tentative visant à expliquer l'activité psychique par l'action attractive, répulsive ou inhibitive, qu'exerceraient telles ou telles images, tels ou tels groupes d'images conscientes ou inconscientes sur d'autres images ou groupes d'images, est, selon moi, infirmée d'avance, par la raison que des images, conscientes ou inconscientes, ne sauraient être intégrées dans la vie psychique en qualité d'images en quelque sorte individualisées, statiques, susceptibles d'être considérées comme termes de relations définies (attractions, répulsions, inhibition, similitude, disparité, etc.) (1). En tant que continue, la vie psychique ne saurait être décomposée en phénomènes statiques, substrats de propriétés spécifiques. La divisibilité de la durée, fût-elle poussée jusqu'à la division en éléments infinitésimaux, cette division n'en serait pas moins irréelle, purement imaginaire, et, *a fortiori,* l'attribution à chacun de ces éléments de la permanence sous forme latente.

En fait, si l'idée d'une multiplicité simultanée d'êtres distincts et indépendants, sinon dans leurs manifestations phénoménales, au moins dans leur existence, n'a rien d'inacceptable *a priori,* si même, comme nous le verrons plus loin, la multiplicité réelle des êtres dans l'ordre simultané est une condition du déterminisme de la nature, tel qu'il se présente à l'ob-

(1) Sans doute, le cours réflexe de la vie mentale (abstraction faite de la spontanéité volontaire) semble dépendre de telles actions ; mais, en réalité, les images n'ont pas une vie latente qui leur soit propre, elles n'existent pas indépendamment de leur manifestation consciente, dont la condition génétique déborde, par conséquent, leurs interactions apparentes.

servation scientifique, l'idée d'une divisibilité possible de l'être dans l'ordre successif est inconcevable. Une division réelle supposant nécessairement discontinuité, toute division réelle dans la durée de l'existence serait équivalente à l'anéantissement de l'être.

C'est par des opérations intellectives que nous distinguons et individualisons en éléments statiques tels ou tels fragments de la représentation actuelle ou antérieure, et c'est renverser l'ordre réel des dépendances que de faire naître les opérations intellectives de l'interaction d'images qu'elles seules peuvent arbitrairement individualiser.

Sans doute, je n'entends pas nier tout déterminisme de la vie psychique. Non seulement les réflexes (physiologiques et mentaux) ont pour condition objective un organisme physique déterminant l'activité vitale inconsciente suivant les voies de moindre résistance, mais l'activité intentionnelle, pour n'être déterminable qu'*a posteriori*, n'en est pas moins effectivement limitée et déterminée, en outre de sa spontanéité propre, par la nécessité de s'exercer au moyen de l'organisme physique même de cet organisme, suppose l'intervention d'une mémoire dont elle dispose. N'oublions pas toutefois qu'une mémoire physiologique, irréductible aux propriétés physico-chimiques des cellules composantes, est une virtualité sans laquelle cet organisme ne se serait pas développé.

En vain, abandonnant l'idée d'expliquer la vie consciente par le concours de représentations statiques, indépendantes ou non de l'état des cellules nerveuses, prétendrait-on la rattacher, comme épiphénomène, à des courants nerveux, dont la spécificité psychique dépendrait elle-même des portions du cerveau intéressées. En premier lieu, l'expérience ne nous fait connaître que des localisations cérébrales fort vagues des phénomènes intellectifs, localisations que les substitutions possibles, sinon fréquentes, ne permettent pas de supposer essentielles ; en second lieu, si les phénomènes de conscience, les sensations notamment, supposent une synthèse d'ébranlements *simultanés* s'opérant dans l'organisme antérieurement à l'impression psychique, la synthèse d'impressions psychiques *successives* impliquée dans l'aperception sensible, en tant qu'elle exige

participation de la mémoire, ne saurait avoir pour substrat un phénomène d'ordre physique.

*
* *

A la thèse ici développée, objectera-t-on que la supposition d'états psychiques inconscients ne correspond à rien dans notre représentation de la réalité, et qu'aucune doctrine philosophique ne saurait échapper à cette conclusion que toute réalité a une parenté, une analogie, un rapport avec la conscience (1) ? Assurément, il est très vrai de dire que l'existence d'aucune réalité ne saurait être soupçonnée, et *a fortiori* affirmée, si cette réalité n'a aucun rapport avec la conscience. Mais l'idée de rapport est singulièrement élastique, sa compréhension est bien vaste, et, si l'on donne ici à ce terme (rapport) le sens de parenté, d'analogie surtout, si l'on veut dire que l'existence d'une réalité ne saurait être soupçonnée et légitimement affirmée, s'il est impossible d'imaginer cette réalité sous quelque mode emprunté à ceux qui se manifestent en la conscience, l'assertion est insoutenable.

Sans doute, il suffit au savant de se représenter la réalité physique comme un système de points dont les mouvements et les positions relatives dépendraient de certaines conditions variables en grandeur et en direction, selon des conventions déterminées en vue d'une figuration schématique plus ou moins exacte de ce qui réellement arrive. Mais ces points, ces purs centres géométriques, ces conditions qui déterminent leurs positions et leurs mouvements relatifs, le physicien ne les considère en définitive que comme de simples symboles de la réalité. Quelqu'idée qu'il se fasse de la réalité physique, qu'avec Faraday il définisse l'atome « un centre de force rayonnant à travers l'espace tout entier auquel la gravitation s'étend », ou, qu'avec Thomson, il considère les atomes comme des anneaux de forme invariable tourbillonnant dans un fluide continu, homogène, incompressible, remplissant l'espace et servant de véhicule aux interactions déterminant les positions et le trans-

1) Voir Bergson : *Matière et Mémoire*, p. 256.

port de ces tourbillons, le physicien, s'il pense en philosophe, se trouve inévitablement amené à reconnaître l'existence objective de ces inconnues, la matière et la force, dont les manifestations sensibles supposent la réalité, bien que nous soyons incapables de nous en représenter la nature.

Dira-t-on, avec M. Bergson : « Le mouvement est plutôt le transport d'un état que le transport d'une chose »? Mais, si l'imagination ne se refuse pas à concevoir la possibilité d'un changement d'état, sous la seule condition d'une continuité progressive dans ce changement, et sans supposer sous cette continuité un substrat ne ressemblant en rien à ses états transitoires (tel, par exemple, que le mobile par rapport au mouvement mécanique), la question est de savoir si, dans ces conditions, la science serait possible.

Il ne peut y avoir science du changement que dans des conditions générales faciles à déterminer. En effet, la loi du changement ne peut être déterminée et le changement prévu qu'en inférant l'ordre futur du changement de l'ordre antérieurement manifesté. Or, ou bien cet ordre antérieur consistera dans un changement uniforme, ou bien il consistera dans un changement uniformément varié, et, dans ces conditions, il est très simple d'inférer du passé ce que sera l'avenir ; ou bien, le changement ne manifestera ni un ordre uniforme, ni un ordre uniformément varié, *et alors la prévision ne peut plus résulter que de la détermination de causes extérieures, capables de modifier le cours uniforme ou uniformément varié de la série phénoménale considérée.*

Mais ces causes extérieures peuvent-elles être elles-mêmes conçues comme offrant quelque ressemblance avec les événements dont elles modifient le cours, ou, en d'autres termes, la relation qui existe entre tel événement survenu dans une série et tel changement provoqué dans une autre série (je ne parle pas pour le moment de celle qui unit deux moments consécutifs d'une même série) peut-elle être imaginée sous quelque mode emprunté à la représentation consciente ?

Dira-t-on que dans l'ordre physique, sinon dans l'ordre psychique, la distinction de séries phénoménales individuelles au sein de l'universel devenir est tout artificielle, qu'il n'y a là

que des êtres imaginaires, arbitrairement distingués, individualisés, considérés comme ayant une existence propre indépendamment du tout? Mais cette assertion est infirmée d'avance par ce que nous venons de dire. En effet, on ne saurait prétendre que l'évolution de l'univers, considéré comme un tout indivisible, s'effectue selon un ordre uniforme ou uniformément varié. Or, si cette évolution n'est pas libre, ce qu'implique la possibilité de la science, il faut, ou bien qu'elle dépende d'une cause extérieure (hypothèse inutile dès qu'on recherche seulement les lois du changement, non leur origine), ou bien qu'elle soit le résultat d'interactions des éléments composants, interactions qu'on ne peut subordonner à l'évolution totale, puisque celle-ci en est le résultat, interactions qui, par conséquent, supposent la composition réelle du tout, sa division effective en éléments eux-mêmes indépendants du tout, sinon dans leur évolution phénoménale, au moins dans leur existence et leurs virtualités.

Qu'il y ait une solidarité réelle entre toutes les manifestations différenciables qui constituent l'univers phénoménal, que cette solidarité soit constante et constitue, en somme, une continuité dynamique reliant entre eux la totalité des éléments individuels composant l'univers, cela semble incontestable. Mais cette continuité dynamique ne saurait être la condition originelle de la différenciation des éléments qu'elle lie réciproquement.

Assurément, les partisans de la continuité universelle dans l'étendue peuvent invoquer le caractère arbitraire des discriminations préalables par lesquelles débute inévitablement toute investigation scientifique ; mais, si ces discriminations sont en fait arbitraires, c'est seulement en ce sens que l'analyse objective ne saurait probablement jamais atteindre les derniers éléments des choses, non pas en ce sens que ces éléments n'existeraient pas et que l'univers ne serait pas réellement composé d'éléments dont l'existence ne serait pas, en quelque manière, indépendante de leurs relations avec le tout.

Que dans l'univers les parties soient effectivement inséparables du tout, cela est évident, mais il ne s'ensuit pas que leur existence soit subordonnée à celle du tout. Sans doute, la par-

tie ne peut exister, *comme partie,* que relativement au tout, mais il ne s'agit pas d'édifier un système sur un jeu de mots, et comprend-on ce que pourrait être une science du tout, qui, dans la détermination des relations des parties, soit entre elles, soit avec le tout, ne considérerait pas ces parties comme ayant une existence propre indépendante des relations qu'elles soutiennent?

Comment la science pourrait-elle suivre à travers un continu extensif des modifications, des changements de tension ou d'énergie coexistant avec des changements de lieu, sans individualiser en quelque manière la piste suivie, sans la caractériser par quelque autre chose qu'une modification, un changement dans le tout?

Remarquons-le, en effet, ce qui constitue la série phénoménale distincte dans l'espace et le temps, ce n'est pas une permanence de tension ou d'énergie manifestée, ou une permanence de leur somme susceptible d'être suivie dans sa trajectoire, ce n'est pas non plus une position fixe (relative ou absolue) à laquelle on rapporterait les changements de tension ou d'énergie observables en ce lieu. Dans le schéma qui représente scientifiquement la réalité physique, tout change ou peut changer dans les états dynamiques (statiques ou cinétiques) des éléments matériels points d'émission ou d'application des interactions dont la science détermine les lois, *sauf l'individualité permanente et incommutable de ces éléments matériels.*

En tout cas, on ne saurait nier que la discrimination soit une première étape nécessaire de toute investigation scientifique et que le perfectionnement des procédés permettant de pousser de plus en plus loin l'analyse soit une condition essentielle du progrès des sciences naturelles. Il serait donc étrange que le progrès dût aboutir à montrer non seulement que toute analyse est et restera *probablement* toujours incapable d'atteindre les éléments ultimes composant la réalité objective, mais, en outre, que toute analyse est essentiellement arbitraire et illusoire, *que les éléments qu'elle s'efforce d'atteindre n'existent pas.*

Supposer que la notion de continuité puisse jamais se substituer dans la science à celle de causalité, d'action transitive,

efficiente, entre des êtres réellement extérieurs les uns aux autres, c'est une pure chimère. Le fait seul que ni dans l'ensemble, ni dans les parties de l'univers, l'évolution phénoménale n'a lieu suivant une marche uniforme ou uniformément variée, suffit à prouver que l'ordre dans la nature résulte de conditions de l'interaction essentiellement irréductibles à un ordre régulier de l'action. Si la prévision scientifique peut se fonder sur le recommencement de séquences supposées, en quelque sorte, *inconditionnellement* déterminées, c'est-à-dire déterminées indépendamment du reste des événements antécédents ou coexistants qui ont constitué ou constituent le moment antécédent ou le moment présent de l'évolution universelle, il ne s'agit là que d'expériences de laboratoire. En réalité, cette inconditionnalité de la séquence déterminée indépendamment de l'état phénoménal total n'est qu'une fiction sans autre valeur que celle d'un procédé de recherche propre à faire découvrir les virtualités élémentaires réelles et *invariables* que révèle la constance des réactions dans des circonstances spéciales déterminées par l'expérience.

Bref, on ne voit pas en quoi pourrait consister, au point de vue phénoménal, l'uniformité d'un être supposé isolé (tel l'univers dans sa totalité) dont les manifestations ne seraient uniformes ni dans leur ensemble, ni dans leur détail. Et si cette expression « l'uniformité de la nature » a un sens, c'est seulement en tant qu'il s'agit de relations de causalité, impliquant non seulement un univers réellement composé d'éléments ultimes irréductibles et distincts agissant les uns sur les autres, mais, en outre, la constance de virtualités dont ces éléments sont originellement doués.

Quant à la prétention de substituer à la conception de l'atome centre le force, celle de phénomènes élémentaires et constants supposés présents sous les phénomènes variables que présentent les séries phénoménales individuelles, c'est là une conception inconciliable avec les faits. Qu'on pousse aussi loin qu'on voudra l'analyse, on n'arrivera jamais à trouver dans l'univers des phénomènes constants. Aucun physicien ne saurait admettre l'invariabilité réelle d'un état phénoménal, quelque élémentaire qu'on le suppose, car ce serait renoncer au

postulat de la solidarité phénoménale universelle reliant tout changement dans une partie quelconque de l'univers à quelque changement corrélatif dans toute autre partie généralement quelconque de cet univers. Si la science, pour se constituer, est forcée de considérer les systèmes matériels dont elle recherche les lois comme indépendants dans une certaine mesure de l'univers total, et si les formules qu'elle obtient ainsi se trouvent en somme suffisamment approchées, elle ne renonce pas pour cela au principe de la solidarité phénoménale universelle. Le poids, par exemple, considéré dans les expériences de laboratoire et dans les applications industrielles comme un phénomène invariable et spécificatif de ce qu'on appelle une quantité de matière, varie effectivement avec les changements de position relative d'un élément quelconque de matière, dans un point quelconque de l'univers ; et il existe, entre les astres, des zones où la matière *ne manifeste pas le phénomène* dit pesanteur. Le poids n'est qu'une manifestation variable de l'attraction qui détermine la tendance des corps à se rapprocher mutuellement selon certaines conditions variables avec les distances et avec les mouvements.

Mais cette tendance, cette attraction, qu'est-elle en elle-même ? Elle ne peut exister qu'entre des corps distincts, elle ne peut exister ni dans chacun de ces corps considérés isolément, ni en dehors d'eux, puisqu'elle dépend de leur existence ; elle n'est pas non plus le mouvement qui porte deux corps l'un vers l'autre, puisque l'attraction peut apparemment exister sans qu'il y ait mouvement. L'expliquera-t-on par des impulsions émanant d'un fluide, « l'éther », baignant tous les corps ? On n'aura fait que substituer à la nécessité d'expliquer l'attraction entre les éléments matériels par des virtualités inhérentes à ces éléments, *la nécessité d'attribuer ces mêmes virtualités aux éléments ultimes constituant l'éther*. Qu'on s'y prenne comme on voudra, on ne fera jamais que la prévision scientifique (au-delà des expériences de laboratoire) puisse se fonder sur une solidarité phénoménale qui aurait pour base des recommencements de séquences (1), sans postuler la perma-

(1) Recommencements tout à fait exceptionnels, sinon impossibles, en dehors du domaine de l'industrie humaine.

nence invariable de virtualités inhérentes aux éléments ultimes composant un univers dont l'évolution ne recommence jamais, au moins dans les périodes scientifiquement observables.

Au reste, en établissant la conservation sous forme potentielle, pendant une durée sans limites assignables, de la dépendance qui existe entre l'antécédent et le conséquent manifestés, la science moderne nous conduit à voir dans le phénomène un état de l'être susceptible de discontinuité, si, toutefois, on donne au mot phénomène le sens de fait, *d'événement dont l'existence est susceptible d'être directement ou indirectement objet d'expérience sensible.*

En effet, prétendre que l'existence actuelle de l'énergie potentielle est susceptible d'être, directement ou indirectement, objet d'expérience ; dire, par exemple, que la capacité pour le travail cinétique que comportent les positions relatives de deux masses est susceptible d'être directement ou indirectement objet d'expérience, *tant que ces positions ne varient pas,* n'est-ce pas méconnaître entièrement ce qui différencie l'énergie potentielle et l'énergie actuelle? Il ne faut pas confondre la vérification expérimentale d'une prévision fondée sur l'induction de l'expérience antérieure à l'expérience future, et la constatation directe ou indirecte de l'actualité du fait susceptible d'être objet d'expérience. Lorsque, sortant de ma chambre, je prévois qu'en y rentrant je retrouverai tels que je les ai laissés les différents objets qui s'y trouvent, et que, de la vérification du bien-fondé de ma prévision, je conclus que ces objets ont continué d'exister pendant mon absence, ce que j'ai *vérifié expérimentalement, c'est le bien-fondé de ma prévision, ce n'est pas le bien-fondé de ma conclusion.* De même, lorsqu'ayant élevé un poids à une certaine hauteur, je prévois qu'en tombant, ce poids produira un travail égal en grandeur à celui développé pour l'élever, et que, de la vérification constante de ma prévision, je conclus que quelque chose a persisté entre les deux phases de l'observation, capable de produire du travail en tombant, c'est le bien-fondé de ma prévision, *non le bien-fondé de ma conclusion que j'ai vérifié expérimentalement.* Si l'hypothèse qui postule une dépendance définie entre les positions relatives et la capacité pour le travail cinétique est vérifiable par l'expérience, cela ne prouve pas, en effet, que la conserva-

tion de l'énergie sous forme potentielle puisse être objet d'expérience. Mais c'est là une conséquence à laquelle nous ne pouvons échapper, sans admettre que la condition même de la prévision, la dépendance d'un phénomène futur relativement à un phénomène passé qui a cessé d'exister parfois depuis très longtemps lorsque le conséquent apparaît, est une dépendance qui cesse absolument d'exister pendant cet intervalle, pour réapparaître au moment précis où le second phénomène se produit, *hypothèse tout à fait inconcevable et absurde.*

Bref, ce n'est pas seulement la nécessité logique de fonder les recommencements de séquences phénoménales élémentaires, dans des conditions générales essentiellement variables, sur des virtualités invariables inhérentes aux éléments matériels, qui nous oblige à postuler la permanence réelle de ces éléments et de ces virtualités, c'est aussi l'impossibilité de concevoir la dépendance du phénomène futur relativement au phénomène antérieur, à travers un temps absolument vide de toute durée réelle, qui nous contraint d'admettre la persistance, durant cet intervalle, d'un état potentiel dont l'existence, pour ne pas être imaginable sous une forme phénoménale, n'en est pas moins certainement réelle.

Or, si cela est vrai, si la possibilité de la science exige et justifie l'introduction dans ses raisonnements d'inconnues dont elle n'a pas à déterminer l'existence sous d'autres conditions que leur nécessité, étant données les manifestations qui nous obligent à l'affirmer, pourquoi refuserait-on le même privilège à la psychologie, lorsqu'il s'agit d'affirmer la réalité d'un substrat immatériel permanent et individuel de la mémoire intellectuelle et des opérations qui en dépendent ? Ne l'oublions pas, les manifestations intellectuelles, et même nos sensations les plus simples, témoignent d'une mémoire psychique qu'on ne saurait attribuer à la matière vivante. De même que l'impossibilité d'imaginer la nature intime de cette sorte de mémoire physique que la science moderne qualifie « énergie potentielle » (bien qu'elle suppose un état de la matière ne ressemblant en rien à l'énergie manifestée) ne nous autorise nullement à douter de son existence, de même l'impossibilité d'imaginer comment se conserve à l'état latent l'expérience acquise dans le

passé de l'être psychique ne nous autorise nullement à mettre en doute cette conservation.

Et il faut se garder, ici surtout, de cette cause d'erreur qui consiste à employer un même terme pour désigner deux choses aussi différentes que la conscience actuelle et le souvenir non manifesté. Déjà, en discutant les arguments de M. Le Dantec, j'ai montré l'inconvénient d'une telle confusion, je vais en signaler un autre exemple. Lorsque M. W. James conclut du mode spécial de reconnaissance des états de conscience antérieurs, de la possession immédiate, de l'intimité caractéristique de cette reconnaissance, l'appartenance au même moi de tous états antérieurs ainsi reconnus, malgré les interruptions, les intervalles de temps pendant lesquels la conscience au sens phénoménal se serait éteinte (1), la conclusion est légitime en ce qui concerne la permanence du même moi pendant les interruptions partielles ou totales de l'état de conscience (en les supposant exister), elle ne l'est pas en ce qui concerne soit la continuité ininterrompue de la conscience, soit l'identification du moi et de cette conscience ininterrompue, si par conscience on entend l'état de conscience, non un état psychique potentiel, tel que le souvenir non manifesté, par exemple.

C'est une formule purement métaphorique et littéraire, à laquelle il faut se garder de prêter la valeur d'un symbolisme acceptable, de dire : « Le souvenir est comme un toucher direct », ce qui semblerait réduire à néant la durée écoulée (consciente ou inconsciente, il n'importe) entre le moment présent de la conscience et le moment remémoré, le moment antérieur qu'elle reporte dans le passé *et qu'elle date* par un jugement vrai. Si l'on peut dire que le souvenir de notre existence antérieure « est baigné d'une chaleur et d'une intimité auxquelles n'atteint jamais un objet de pure conception », si la conscience ne s'apparaît pas à elle-même comme tranchée en menus morceaux (ce qui, d'ailleurs, n'exprime rien de précis), il n'en résulte pas du tout qu'on soit en droit de comparer, même métaphoriquement, la conscience, *l'état de conscience*

(1) William James : *Le Courant de la conscience*, traduit par M. Berthier. Voir *Revue de Philosophie*, mai 1907, p. 432-433.

au sens propre, à une « rivière », à un courant homogène et continu.

La vie psychique déborde incontestablement la conscience en tous sens, et, bien loin d'éclairer notre notion de la mémoire, c'est s'embarrasser d'inextricables difficultés qu'identifier le psychique au conscient.

Sans doute, l'esprit consent difficilement à admettre la conservation possible du passé à l'état latent sous une autre condition que celle d'une structure acquise que, seul, le symbolisme mécanique nous aide à concevoir. Mais, philosophiquement, *rien n'est moins fondé que la prétention de subordonner la croyance qu'une chose existe réellement à la possibilité de comprendre son existence,* ce qui nous obligerait à mettre en doute notre propre réalité, celle du reste de l'univers et des interactions dont la science détermine les lois.

Lorsque nous pouvons imaginer un modèle mécanique de la réalité phénoménale, nous croyons, il est vrai, en avoir compris la possibilité. Au fond, nous ne comprenons pas mieux le phénomène mécanique que tout autre. Lorsqu'une bille en choque une autre sur la table d'un billard, nous croyons comprendre le pourquoi des mouvements conséquents ; en fait, il n'en est rien. Nous savons que la direction et la vitesse de la bille choquée seront telles ou telles selon les conditions mécaniques antécédentes (poids, volumes, positions, directions et vitesses relatives des billes), mais pourquoi les mouvements conséquents sont-ils tels ou tels et non tout autres, pourquoi sont-ils toujours les mêmes dans les mêmes conditions antécédentes, nous l'ignorons absolument, *et remonter la chaîne des explications jusqu'à ce que nous ayons atteint les ultimes phénomènes élémentaires dont le phénomène observé est le résultat, ne servirait qu'à nous montrer plus clairement l'irréductible différence qui existe entre savoir, prévoir même, et comprendre.*

D'ailleurs, l'impossibilité d'assigner à la conservation potentielle du souvenir quelque élément ou système matériel comme substrat, n'empêche pas que, chez l'être vivant, la mémoire intellectuelle et les opérations qui en dépendent n'aient le cerveau pour condition et pour lieu de leur manifestation.

Mais il faut se garder d'attribuer aux localisations impliquées

dans les manifestations de l'esprit incorporé, une valeur qu'elles ne comportent pas, *et de confondre les conditions corporelles d'acquisition et de manifestation de la connaissance avec ses conditions de conservation*. Si le cerveau est le lieu où s'opèrent les interactions de l'esprit et de la matière, ces interactions ne sauraient exister qu'entre des êtres substantiellement distincts ; et, *s'il est vrai que la possibilité de prévoir une évolution physique ne se manifestant pas selon un ordre uniforme ou uniformément varié, nous oblige à reconnaître la réalité de relations de causalité efficiente, impliquant action transitive et multiplicité des êtres*, il ne l'est pas moins que l'impossibilité d'attribuer la conscience et la mémoire à une matière vivante essentiellement composée d'éléments substantiellement multiples et se renouvelant sans cesse, nous oblige à reconnaître une hétérogénéité substantielle des âmes et des corps n'excluant pourtant pas leur évidente interaction.

Bien entendu, par ce terme « substance », je n'entends pas désigner quelque absolu existant par soi. Ce qui caractérise essentiellement la réalité de l'être, c'est qu'il dure ; ce qui caractérise son individualité, c'est l'autonomie durable de ses puissances (qu'il ne faut pas confondre avec la continuité ininterrompue de ses manifestations phénoménales) ; ce que j'appelle sa substance, c'est ce qui dure, persiste en lui, et conditionne l'autonomie de ses puissances.

Quant à l'ignorance où nous laissent l'expérience, la science et la raison en ce qui concerne la nature, l'origine et la destinée des substances individuelles (physiques ou psychiques), elle ne saurait infirmer la nécessité d'en affirmer l'existence, étant données leurs manifestations phénoménales. Et il en est de même en ce qui concerne l'action transitive, à laquelle on ne saurait qu'*abstraitement* substituer des relations d'ordre purement intelligible.

A. DE GOMER.

LA PSYCHOLOGIE

DU

JEÛNE MYSTIQUE

(*Suite et fin.*)

LE JEUNE ET LA FOLIE RELIGIEUSE

La loi fondamentale de tout diagnostic, en médecine comme d'ailleurs en histoire naturelle et dans toutes les sciences d'observation, c'est qu'un phénomène, quel qu'il soit, ne saurait, à lui seul, éclairer l'observateur sur la nature du tout dont il fait partie. Il ne suffit pas d'un symptôme pour caractériser une maladie : il n'y a pas de symptôme pathognomonique.

Voilà la loi. — Et la privation volontaire de nourriture ne fait pas exception à cette loi : quelque rigoureuse qu'elle soit, elle n'a nulle valeur, nulle signification par elle-même et isolée des circonstances qui la précèdent, l'accompagnent et la suivent. Elle ne permet pas, à elle seule, de déterminer la mentalité du jeûneur ni la nature, normale ou pathologique, de ses jeûnes. Étudions à la lumière de cette loi le jeûne de sainte Rose de Lima.

Est-ce un jeûne morbide? Cette variété de jeûne, depuis longtemps connue (1), s'observe particulièrement au cours des maladies nerveuses et mentales ; elle constitue une impulsion instinctive plutôt qu'un acte vraiment volontaire.

Le sujet, incapable d'entendre raison, refuse obstinément de

1) Le physiologiste A. de Haller en a déjà réuni de nombreuses observations dans ses *Elementa Physiologiæ corporis humani*, l. XIX, sect. II, § 6 et 7, Berne, 1764, t. VI, p. 171.

manger. S'agit-il de l'anorexie hystérique ou mieux, comme on préfère l'appeler aujourd'hui — car l'hystérie n'est pas en cause à moins de réunir sous ce vocable un peu banal les cas les plus dissemblables — de l'anorexie nerveuse ou mentale? Autant la malade se montre docile pour les remèdes les moins attrayants, autant elle est invincible pour la nourriture. Supplications, menaces, rien ne l'ébranle (1).

Même obstination, même indocilité accompagne la sitiophobie (2) ou refus de s'alimenter, symptôme qui s'observe fréquemment et dans les formes les plus diverses de l'aliénation mentale, mais dont l'évolution et la cause sont très variables d'un sujet à l'autre. Pour nourrir ces aliénés, il faut lutter, employer la ruse, la contrainte morale ou même physique; et, sans l'alimentation forcée par la sonde œsophagienne, il serait parfois impossible de leur sauver la vie.

D'autre part, la gloutonnerie, le besoin impérieux de manger, alterne ou coexiste souvent avec l'indifférence pour la nourriture et le refus de s'alimenter. Tel malade qui vient de refuser obstinément de manger et qu'on laisse tranquille, se précipite sur les mets au moment où il les voit emporter. Tel autre n'accepte que la nourriture placée dans certains endroits ou sur certains plats, ou bien examine méticuleusement ses

(1) Le point de départ du jeûne dans l'anorexie hystérique est une idée fausse provoquée par des crises de douleur gastrique, douleur d'intensité variable depuis un sentiment confus de pression jusqu'à une sorte de crampe stomacale s'accompagnant de défaillance, de pâleur, de sueur, même de frisson. La nature des aliments est sans influence sur les crises. Cette douleur survient le plus souvent, la première fois, à la suite d'une émotion, d'une contrariété afférente à quelque sympathie. Partant de l'idée fausse que la douleur est due à la nourriture, le malade conclut que le jeûne en est le meilleur remède et arrive à ne plus prendre que la dixième partie de son alimentation. (Lasègue : *Arch. gén. de Médecine*, avril 1873.) Au début, la persuasion et la suggestion peuvent parfois suffire (A. Goix : *Anorexie hystérique guérie par la suggestion hypnotique*, *Revue de l'hypnotisme*, février 1892 ; plus tard, l'isolement est nécessaire pour imposer l'alimentation.

(2) Mot introduit dans la science par le célèbre médecin aliéniste belge Guislain. « Ce symptôme morbide, dit-il, se présente chez un neuvième des aliénés. Chez plus de la trentième partie de ces malades, les soins les mieux combinés sont impuissants pour vaincre leur résistance morbide. Ils vivent vingt, trente, cinquante, soixante jours, sans accepter aucun aliment, buvant seulement de l'eau froide ; quelques-uns jeûnent les premiers jours de la semaine et mangent les jours suivants ; chez d'autres, l'aversion est en rapport avec l'exacerbation phrénique. » (Guislain : *Mémoire sur la gangrène des poumons chez les aliénés*, *Gaz. méd. de Paris*, 16 janvier 1836, p. 34.)

aliments, refuse ceux qu'il trouve suspects, mais accepte et mange avec voracité ceux qu'il suppose lui convenir, etc., etc.

Les jeûnes de sainte Rose de Lima se distinguent nettement de ces cas pathologiques par leur évolution et par les circonstances concomitantes.

Sainte Rose n'a ni indocilité, ni gloutonnerie, ni désir de fuir la souffrance. Au moment où elle fait vœu d'abstinence perpétuelle, elle réserve le droit des personnes à qui elle doit obéissance. Elle n'entreprend ses extraordinaires macérations qu'avec la permission de son confesseur, et, sur son ordre, elle n'hésite pas à les modérer. En un mot, tout en désirant vivement jeûner, elle ne laisse pas d'obéir aux personnes qui ont sur elle une légitime autorité ; et, par là même, elle se distingue nettement soit des aliénés sitiophobes, soit des malades atteintes d'anorexie hystérique ou mentale.

« Rien n'indique, chez l'aliéné refusant de manger, une douleur physique. A sa convalescence, il affirme n'avoir pas éprouvé la moindre faim. Chez lui point de réaction dans l'estomac ni de cardialgie, ni de soif ; pas de réaction dans le système circulatoire ni de fréquence dans le pouls ni d'augmentation de la chaleur cutanée, etc. (1). » Sainte Rose, au contraire, ne jeûne pas sans souffrir. Elle a des malaises qui rappellent les malaises que j'ai précédemment signalés chez le curé d'Ars. De plus, elle a des crises extrêmement douloureuses chaque fois qu'elle mange de la viande : cet aliment provoque aussitôt une grande lassitude, bientôt suivie de tremblement, de défaillance et d'oppression. Une fois même, la crise de suffocation faillit être mortelle (2).

Sainte Rose cependant ne refuse pas de prendre de la viande, lorsque sa mère, le médecin ou don Gonzalès lui ordonnent de le faire. Loin de fuir la souffrance, elle l'accepte et va même

(1) Guislain : *loc. cit.*, p. 37.

(2) Ici encore l'observation médicale confirme la véracité de l'historien de sainte Rose. L'estomac est le centre de phénomènes réflexes et vaso-moteurs de premier ordre. Sous l'influence d'une digestion difficile, d'un aliment qui ne passe pas, il se produit des toux convulsives, de l'oppression, de la dyspnée, des accès d'asthme, des convulsions, parfois même la mort subite. « Les organes qui donnent lieu à la mort subite seraient par ordre de fréquence : le cœur, l'estomac, les poumons et le cerveau. » Lacassagne : *De la mort subite*, *Province médicale*, 16 décembre 1905, p. 69.

courageusement au devant. Que cet état mental diffère de celui de l'anorexie hystérique, où, d'ailleurs, la nature des aliments est sans influence sur les crises et où l'on entend les malades justifier toutes leur refus de nourriture par cette réponse quasi stéréotypée : « Je ne peux pas manger, parce que je souffre. »

Il ne diffère pas moins de celui qui caractérise les faits décrits sous les noms de manie du jeûne, manie de l'expiation, folie religieuse, etc. L'exagération maladive des pratiques de pénitence ne présente ni les caractères ni l'évolution propres aux jeûnes de sainte Rose de Lima. C'est une erreur de croire que cette exagération maladive s'observe surtout chez des personnes adonnées de bonne heure à la dévotion. Le médecin qui prend connaissance des observations publiées ou qui consulte sa propre expérience, remarque, au contraire, le peu de place que les exercices de piété tiennent ordinairement dans la vie des aliénés antérieurement à leur folie. En fait, ils suivent plutôt qu'ils ne précèdent le début des troubles mentaux.

D'autre part, l'humilité manque au fou religieux autant que la docilité et l'obéissance. Sa ferveur, sa dévotion n'est fréquemment, pour employer l'expression d'un illustre médecin aliéniste, Pinel, qu'une « bouffissure de l'orgueil (1) ». Enfin, l'alternance ou la coexistence des idées mystiques (2) et des idées érotiques, au cours d'un délire religieux, est un fait d'observation vulgaire en pathologie mentale, à tel point qu'on a considéré la ferveur religieuse de ces aliénés comme un véritable équivalent clinique de l'instinct sexuel surexcité.

(1) Cité par Dupain : *Étude clinique sur le délire religieux*, thèse doct., Paris, 1888, p. 21.

(2) Cette expression a dans la terminologie médicale un sens plus large que dans le langage ordinaire. Il suffit d'observer, au cours d'un délire, des paroles ou des actes rappelant des notions ou des pratiques religieuses pour affirmer l'existence du symptôme *idée délirante religieuse*, ou plus brièvement *idée mystique*.

Si les idées mystiques prédominent sur les autres conceptions délirantes et influent sur la manière d'être et d'agir du malade, elles constituent le *délire religieux*.

Enfin, quand elles ne coïncident pas, sinon très rarement, avec d'autres idées délirantes, et que le délire est remarquablement uniforme, cohérent, ou, pour employer les termes consacrés par l'usage, « organisé », « systématique », « systématisé », on dit alors qu'il y a *folie religieuse*. Reste à déterminer la maladie mentale dont la folie religieuse est l'un des modes d'expression.

Sainte Rose de Lima ne présente ni cet orgueil, ni cet érotisme, ni même la moindre idée érotique. C'est le témoignage formel de tous les prêtres qui l'ont entendu en confession, témoignage affirmé sous le sceau du serment, lors du procès de canonisation, et qui a d'autant plus d'importance et de valeur que l'érotisme porte souvent ces malades à s'accuser en confession de fautes imaginaires contre la pureté.

A la privation volontaire de nourriture, sainte Rose a l'habitude de joindre toutes les autres austérités, veilles, cilices, discipline, etc., et de les porter à un degré tel qu'elle s'entend traiter par ses contemporains eux-mêmes de bourreau de son propre corps. Faut-il voir dans ces multiples et rigoureuses macérations un exemple d'automutilation et classer le cas de sainte Rose dans cette variété de folie que Jules Cotard a décrite sous le nom de délire de négation (1) et que l'on préfère souvent appeler syndrome de Cotard (2)? Assurément non.

Sans doute, le refus de nourriture et le polymorphisme des automutilations sont au nombre des manifestations caractéristiques de la mélancolie anxieuse à forme religieuse. Mais les macérations de sainte Rose se distinguent nettement de ces faits pathologiques, et l'esprit qui les inspire et les dirige n'est pas du tout celui qui commande les automutilations. Sans insister sur la forme de ces automutilations (3), forme cependant déjà bien différente de celle des macérations de la sainte, il suffit de remarquer que l'idée de plaire à Dieu est si peu prédominante chez l'aliéné, qu'il n'hésite pas à violer les commandements les plus formels du Décalogue.

Le refus de nourriture et l'automutilation sont l'expression d'une hallucination impérative ou d'une interprétation déli-

(1) J. Cotard : *Études sur les Maladies cérébrales et mentales*, Paris, J.-B. Baillière, pp. 307 et 314.

(2) Pour indiquer nettement que le délire de négation n'est rien de plus qu'un ensemble de symptômes. Tous les médecins d'ailleurs s'accordent aujourd'hui pour faire de la folie religieuse, non pas une entité morbide, comme le voulait Ball (*Lec. sur les Mal. ment.*, Paris, Asselin, deuxième édition, p. 580), mais une étiquette purement symptomatique.

(3) Il est certaines formes d'automutilations pour lesquelles les aliénés qui présentent le syndrome de Cotard manifestent une prédilection particulière. Ce sont l'eunuchisme (castration), l'œdipisme (énucléation de l'œil), le scævolisme (combustion d'une ou plusieurs parties du corps. (Charles Blondel : *Les Automutilateurs*, thèse de doctorat en médecine, Paris, 1906, p. 61.)

rante. Telle de ces malades, par exemple, refuse toute nourriture, parce que Dieu lui défend de manger ; mais « elle se met complètement nue, car Dieu lui en a donné l'ordre. Elle tente à plusieurs reprises de s'arracher la langue, etc. (1). » Le suicide et les tentations de suicide s'observent fréquemment (2).

Un autre caractère différentiel important est fourni par les idées de négation ou conceptions délirantes négatives qui coexistent avec la sitiophobie et l'automutilation. Elles ne portent pas seulement sur le corps, les malades prétendant n'avoir plus de cerveau, plus de cœur, plus d'estomac ou plus de sang, etc. ; elles intéressent aussi fréquemment ce que Cotard appelle les « idées métaphysiques » : ils n'ont plus d'âme, Dieu n'existe pas, inutile de le prier (3), etc. « Je devrais me tirer un coup de pistolet, dit l'un de ces aliénés. Je demanderais bien à Dieu de me faire mourir, mais Dieu n'existe pas (4). »

Telle n'est pas évidemment la mentalité de sainte Rose de Lima ; et l'on ne saurait, sans méconnaître et violer la loi fondamentale de tout diagnostic clinique, qualifier son jeûne de morbide.

LE JEUNE ET LA SENSUALITÉ

La sensualité, le goût ou l'amour du plaisir, inspire parfois des actes tels que la flagellation (5) ou même le

(1) Blondel : *Loc. cit.*, p. 41.

(2) Cotard : *Loc cit.*, p. 343.

(3) Id. : *Loc. cit.*, p. 333.

(4) Id. : *Loc. cit.*, p. 338.

(5) Il ne me convient pas d'indiquer ici la littérature qui traite de la flagellation du débauché et qui se voit à l'étalage de certaines librairies. Je résumerai seulement en quelques mots l'histoire des Flagellants.

Les Flagellants, *flagellatores*, *flagellatorii*, qui apparurent à plusieurs reprises, aux XIIIe et XIVe siècles, en Italie, en Allemagne, en Angleterre, en Belgique, en France, allaient processionnellement de ville en ville, hommes et femmes ensemble, d'ordinaire le haut du corps nu et la tête voilée, portant à la ceinture ou à la main un fouet composé de trois ou quatre lanières de cuir garnies de nœuds ou de pointes de fer aiguës comme des aiguilles. Ils exagéraient d'une manière ridicule la valeur de la flagellation et lui attribuaient une efficacité spéciale, prétendant par là non seulement se sanctifier eux-mêmes, mais encore apporter du soulagement au supplice des damnés, augmenter le bonheur des

jeûne (1) ; et l'on a prétendu que les austérités des Saints et même leurs vertus, leur charité, leur abnégation, leur dévouement pour ceux qui souffrent, leur sainteté, en un mot, ne seraient en réalité que l'expression de l'amour le plus grossier et le plus charnel, que des déviations de l'instinct sexuel (2), qu'une des formes de l'érotomanie. Le plaisir, en d'autres termes, serait le vrai mobile des macérations si extraordinaires des Saints.

Mais, pour justifier cette théorie, pour soutenir que par le fait même de leurs austérités les mystiques, et j'entends uniquement les mystiques canonisés par l'Église, trouvent ce qu'ils ne cherchent ni ne désirent : la volupté sensuelle, il ne suffit pas de dire que la flagellation peut être un instrument de débauche aussi bien qu'un instrument de pénitence.

Il y a flagellation et flagellation ; et les circonstances qui accompagnent toujours la flagellation du débauché ne se rencontrent jamais chez le saint. Mais, sans entrer dans des détails scabreux et répugnants, un fait incontestable, c'est que la flagellation du voluptueux a pour principe l'orientation volontaire et délibérée vers le plaisir.

Dans tous les cas où l'homme,

> Par l'austérité même et par la pénitence
> Sait allumer le feu de la lubricité (3),

la recherche voulue du plaisir est au point de départ de ces prétendues austérités. De plus, si cet homme trouve ce qu'il cherche et ce qu'il désire : la volupté, il l'accepte et s'y complaît. Enfin, ces prétendues austérités s'accompagnent toujours d'autres actes manifestement sensuels ; et ces actes s'observent aussi chez les mystiques qui placent dans les rêveries sensuelles le critérium de l'union avec Dieu, comme les Mani-

élus et donner, comme le prêtre, l'absolution aux pécheurs qui se confessaient à eux. Le pape Clément VII (1342-1352) condamna leurs prétentions et leur conduite comme contraires à la foi et aux mœurs chrétiennes (Benoit XIV : *De serv. Dei beat.*, l. III, c. XXVIII, Rome, 1748, t. III, p. 420).

(1) Tels ces Juifs qui jeûnaient pour se procurer des rêves agréables (A. Lesètre, art. *Jeûne, Dict. de la Bible* de Vigouroux, Paris, Letouzey, p. 1531).

(2) Cf. *Revue néo-scolastique*, Louvain, mai 1906, p. 218.

(3) Boileau : *Épigramme*.

chéens, les Albigeois (1), les flagellants au moyen âge, et, de nos jours, les fakirs (2) et certains bouddhistes de l'Inde (3).

Tous ces faux mystiques s'orientent volontairement et délibérément vers l'extase sensuelle et cherchent par tous les moyens possibles, même par la provocation de la douleur, à produire cet état mental où l'intelligence et la volonté de maîtresses deviennent les simples servantes des sens et de la sensualité.

Mais, pour le mystique béatifié ou canonisé par l'Église, le plaisir n'est ni au point de départ ni au terme de l'activité. Sainte Rose de Lima, par exemple, sacrifie toute satisfaction

(1) « On étalloit l'abstinence et l'extérieur d'une vie non seulement belle, mais encore mortifiée, et c'estoit une partie de la séduction de venir comme par degrez à ce qu'on croyait plus parfait, à cause qu'il étoit caché.

« Enorgueillis de leur continence et de l'abstinence de la viande qu'ils croyaient immonde, ils se regardoient non seulement comme *cathares* ou purs, mais encore, au rapport de saint Augustin, comme *catharistes* ou purificateurs. »

Leur continence, d'ailleurs, ne répondait pas au sens actuel du mot : ce que les Manichéens et les Albigeois condamnaient, c'était seulement « la génération des enfants ». (Bossuet : *Histoire des Variations des Églises protestantes*, l. XI, § 8, 11, 22, 61, Paris, 1688, t. II, pp. 165, 173, 203.)

(2) Braid remarque que les fakirs de l'Inde recherchent l'hypnose dans un but de jouissance (Camus et Pagniez : *Isolement et Psychothérapie*, Paris, Masson, p. 415). Le capitaine W.-G. Orborne dit que la préparation d'un fakir à se laisser enterrer vivant demande plusieurs jours et ajoute : *The details of which are too disgusting to dilate upon*. J'ai donné l'observation complète de ce fakir au chapitre IV de mon étude sur *Le Miracle*.

(3) La mentalité de certains bouddhistes contemporains n'est pas sans quelque rapport avec celle des flagellants du moyen âge. L'Hindou qui veut devenir Bouddha pour interrompre les souffrances de tous les êtres, ne cherche pas uniquement ce but par le jeûne et les macérations. Il cherche aussi « le nirvana par la voie apparemment détournée de l'amour des créatures : pour être moins hardie, cette voie est moins laborieuse, ou plutôt le labeur n'est plus une peine pour le bodhisatva — la boddhi est par définition le moyen de sauver les créatures. — Il va plus vite que le cravaka, qui prétend utiliser le chemin direct de la méditation scientifique. »

Il n'est pas mauvais que les candidats à la boddhi considèrent les êtres comme imaginaires et sans réalité objective. Mais, disent-ils, « de toutes les illusions, l'illusion qui s'appelle femme est la meilleure » ; et on les voit « subordonner tout le chemin de la délivrance et la conquête de la Boddhi au culte de cette illusion suprême ». (Louis de La Vallée-Poussin : *Dogmatique bouddhique*, *Journal asiatique*, nov. 1893, pp. 424 et 432.)

Leur conduite se rapproche de celle de Saint-Simon, l'un des fondateurs du positivisme. « A voir Saint-Simon fréquenter les maisons de débauche et de jeu, à le rencontrer dans des sociétés plus qu'équivoques, les esprits superficiels ont pu croire qu'il s'y plaisait. Erreur ! il faisait simplement de la philosophie sociale ; et ce faisant, il parcourait la carrière du vice dans une direction qui le conduisait nécessairement à la plus haute vertu. » (G. Dumas : *Psychologie des deux Messies positivistes*, Paris, 1905, p. 44.)

sensible, même celle du bien-être qui accompagne normalement la vie. Elle sacrifie encore toutes les joies spirituelles.

On connaît l'histoire d'Archimède parcourant les rues de Syracuse dans une sorte d'extase, criant à tous ceux qu'il rencontre : Εὕρηκα, j'ai trouvé. Il avait trouvé une vérité scientifique ; et la vérité est si pleine d'attrait pour l'intelligence que leur union mystique ravit et charme l'être humain tout entier. L'amour suprasensible et l'amour sensible s'éveillent l'un l'autre et s'épanouissent ensemble. La physiologie a depuis longtemps reconnu que, parmi les mouvements et les émotions de l'homme, il en est qui « sont déterminés dans les hauteurs de l'esprit par la raison elle-même (1) ».

La vérité religieuse ne fait pas exception à la loi : la découvrir, la méditer, la contempler, impressionne, émotionne, provoque ce que les auteurs chrétiens nomment « joies spirituelles » et « consolations sensibles ». Ces joies et ces consolations, sainte Rose de Lima ni ne les recherche ni ne s'y arrête pour s'y complaire : les rencontre-t-elle, elle les refuse volontairement et délibérément. *Ab eis corpus suum alienum et jejunum esse cogebat.*

C'est que la volupté, quelle qu'en soit l'origine, est « essentiellement caractérisée par un retour vers soi-même (2) », et que l'amour de sainte Rose la porte, au contraire, à sortir d'elle-même et à oublier, autant qu'il lui est possible, sa propre satisfaction pour donner à Dieu partout, toujours et en tout, la première place dans son cœur et dans sa vie.

Enfin, pour elle comme aussi pour tous les mystiques béatifiés ou canonisés par l'Église, s'unir à Dieu, ce n'est pas jouir au point de cesser de penser et de vouloir ; mais c'est, au contraire, contempler, connaître expérimentalement, directement, la présence même de Dieu, et cette connaissance implique nécessairement l'exercice des plus hautes facultés de l'esprit humain. Aussi sainte Rose ne craint-elle rien tant que perdre connaissance. Si, par exemple, une nuit elle quitte en hâte le petit réduit où elle veille et se mortifie, si elle va demander aide et

(1) Gratiolet : *De la physionomie et des mouvements d'expression*. Paris, Hetzel, p. 40.

(2) Gratiolet : *Loc. cit.*, p. 339.

secours à ses parents, c'est qu'elle craint alors de se trouver mal. Dans une circonstance déjà citée, le bienheureux curé d'Ars agit de la même manière.

Telle n'est pas la mentalité des mystiques qui visent directement la jouissance et qui placent dans les rêveries sensuelles le critérium de l'union avec Dieu. Loin d'avoir la crainte de perdre connaissance, ils en ont, au contraire, le désir et cherchent par tous les moyens possibles à perdre possession d'eux-mêmes.

Ainsi donc, trois mots : se macérer, se mortifier, se mater, expriment et résument la pénitence du Saint, de sainte Rose de Lima en premier. Le premier seul convient aux flagellants, aux fakirs, aux bouddhiques, etc. ; on peut dire qu'ils se macèrent, mais non pas qu'ils se mortifient et encore moins qu'ils se matent (1). Il faut donc chercher le principe et la cause du jeûne si extraordinaire de sainte Rose de Lima ailleurs que dans l'instinct et la sensualité.

LE JEÛNE ET LA VOLONTÉ

Les rapports indirects, et d'ailleurs toujours aléatoires, de la sensualité et du jeûne ne doivent pas absorber l'attention au point de faire oublier ou négliger les rapports directs et beaucoup plus constants que le jeûne présente avec la douleur et qui le rendent si antipathique à la nature humaine.

Cette antipathie est de tous les temps. Saint Bonaventure (2) l'observe au moyen âge comme de nos jours ; et bien avant lui, dès les premiers siècles du christianisme, saint Astérius, évêque d'Amasée, en fait cette curieuse description : « Je rougis, dit-il, quand je considère la tristesse et les lamentations des

(1) Se mortifier, c'est attaquer et affaiblir, non pas le corps précisément, mais les désirs, les passions, l'amour du plaisir. Se macérer ne se dit que de l'affliction du corps ; enfin se mater signifie soumettre le corps et la chair, les tenir dans l'ordre et par là acquérir sur soi-même un empire absolu. (B. Lafaye : *Dictionnaire des Synonymes*, Paris, Hachette, cinquième édition, p. 745.)

(2) « In hoc tamen est differentia inter jejunia servare et jejunia solvere quod primum de se est difficile et arduum... Secundum autem facile et carni suave et ad quod inclinatur mentalis infirmitas. » (Saint Bonaventure : *Apologia pauperum*, Resp. II, cap. III, *Opera*, Paris, Vivès, t. XIV, p. 448.)

gourmands obligés de garder l'abstinence et le jeûne. Ils bâillent continuellement ; ils se couchent, puis se relèvent quelques instants après, pour aller bientôt dormir de nouveau. Ils s'ingénient à passer la journée sans travailler ; ils se plaignent que le soleil se couche tard ; ils répètent souvent que les jours sont plus longs qu'à l'ordinaire. Ils prétendent encore qu'ils ont mal à l'estomac, mal à la tête, que leurs forces sont épuisées, que leur santé est ruinée, etc. (1). »

Le jeûne chrétien n'est pas seulement un acte de mortification ; il est encore un acte d'obéissance, et cette obéissance est pénible pour l'homme, dont la nature aspire à l'indépendance aussi fortement qu'à la jouissance. Aussi n'est-il pas rare d'observer que le jeûne devient difficile en même temps qu'obligatoire : telle personne qui jeûnait déjà volontairement et sans nul malaise, commence, sans raison appréciable, à souffrir seulement alors qu'elle devient soumise à la loi du jeûne par son âge ou par sa règle.

Pour obéir au commandement de l'Église, il importe sans doute d'être en bonne santé ; mais il importe plus encore de vouloir, et l'Église le rappelle, chaque jour de jeûne, dans les oraisons liturgiques de la Messe (2).

C'est aussi la conclusion des médecins qui ont observé les jeûneurs célèbres. « L'adaptation active au jeûne dépend de l'énergie de l'individu », remarque Zuntz à propos du jeûneur Cetti (3). Et les membres du Comité médical chargé de surveiller le jeûne de cinquante jours entrepris par Merlatti disent : « Malgré les théories consacrant la faculté de jeûner, nous sommes contraints de déclarer que la plus grande part de gloire revient à la volonté du jeune Italien. Merlatti lutte contre l'habitude et contre la nature. Il a dit : « Je le veux », et il exécute sa volonté (4). » Ce jeûneur affirme lui-même le rôle

(1) Saint Astérius : *Hom.* XIV, *Patrologie grecque* de Migne, t. XI, col. 374.

(2) Ces oraisons, surtout la *Collecte*, expriment sous des formes multiples la même demande, celle de la grâce de vouloir et de pouvoir jeûner. Saint Bonaventure insiste aussi sur les rapports de la prière et du jeûne, citant ce mot de saint Bernard : *Oratio virtutem impetrat jejunandi : et jejunium gratiam promeretur orandi : jejunium orationem roborat : oratio jejunium sanctificat et Deo repræsentat.* (Saint Bonaventure : *Pharestræ* l. IV, c. xlv, 5. *Opera*, t. VII, p. 219.)

(3) *Semaine médicale*, Paris, 1887, p. 216.

(4) Monin et Maréchal : *Stefano Merlatti*, Paris, Flammarion, p. 212.

de la volonté, quand il écrit : « Cent fois, je fus sur le point de faiblir. Une migraine effroyable s'emparait de mon crâne du soir au matin ; et il m'était absolument impossible de dormir (1). »

Mais, pour vouloir et surtout pour accepter une pareille souffrance, il faut une idée, une espérance à réaliser. C'est la loi psychologique.

L'idée et le désir de la notoriété, accessoirement l'amour la science, déterminent les expériences de jeûne célèbres dans les annales de la médecine. Succi, par exemple, jeûne pour démontrer la valeur d'un certain liquide de composition inconnue qu'il dit avoir rapporté d'Afrique ; et « il s'exalte facilement quand il parle du secret qu'il possède ou qu'il croit posséder, et des applications auxquelles sa découverte peut donner lieu (2) ». Merlatti jeûne pour établir, au contraire, que l'on peut jeûner « sans liqueur, sans autre philtre que l'eau du sien », et que son compatriote « blaguait quand il prétendait qu'une liqueur quelconque peut permettre à un homme un tour de force semblable (3) ».

Quant à sainte Rose de Lima, le désir de la notoriété et de la gloire humaine n'entre en rien dans sa résolution. Elle jeûne le plus secrètement possible ; son jeûne, loin de provoquer l'admiration du milieu où elle vit, n'est pour elle qu'une occasion de souffrances morales autant que physiques. D'ailleurs, le désir de paraître existerait-il, chez elle, qu'il serait incapable d'expliquer sa persévérance à jeûner.

Succi, Merlatti, tous les jeûneurs célèbres n'ont fait du jeûne qu'un épisode, qu'un acte passager et accidentel de leur vie. L'étonnement, l'admiration, la réclame qu'ils excitent et obtiennent, ne suffisent pas pour leur faire prendre l'habitude de jeûner. La nature ne tarde pas à reprendre ses droits et refuse de souffrir plus longtemps les affres de la faim : un repas copieux et le retour à l'alimentation ordinaire suivent toujours ces expériences.

Stefano Merlatti termine ainsi la préface humoristique qui précède l'histoire médicale de ses cinquante jours de jeûne :

(1) Monin et Maréchal : *Stefano Merlatti*, Paris, Flammarion, p. 129.
(2) *Semaine médicale*, Paris, 1886, p. 366.
(3) Monin et Maréchal : *Loc. cit.*, p. 185.

« Des appartements dorés du Grand-Hôtel, de la foule des curieux, des visiteurs enthousiastes, des sceptiques et des moqueurs, il ne reste rien.

Sic transit gloria mundi !

« Aussi je vais reprendre la vie au point où je l'ai laissée pour entreprendre mon jeûne... Cette petite préface que je dédie aux jeunes assoiffés de la réclame restera sûrement lettre morte pour leurs jeunes illusions. Jamais, je crois, l'expérience des autres ne profite ; vous verrez qu'il y aura encore des jeûneurs publics. A coup sûr, ce ne sera plus moi qu'on repincera, j'aimerais mieux mourir de faim que de jeûner encore pour la gloire (1). »

L'instinct si puissant de la conservation de la vie, le désir de la santé, est lui-même insuffisant pour soutenir la volonté humaine et lui faire prendre l'habitude de suivre un régime alimentaire beaucoup moins strict cependant que celui de sainte Rose de Lima. Tous les médecins savent par expérience que le plus grand obstacle à la guérison de nombre d'états morbides, de l'obésité, par exemple, est précisément l'inconstance ou l'indocilité du malade lui-même.

Le cas de Louis Cornaro n'est si célèbre dans les annales de la science qu'en raison même de sa rareté. « Rare exemple de délicatesse et de sobriété, lit-on dans la *Bibliographie médicale* de Bayle : il est peu de personnes qui voudraient acheter la santé à ce prix (2). »

D'une famille patricienne qui a donné trois doges à la république de Venise, Cornaro s'était livré à toutes sortes d'excès et avait contracté les infirmités les plus graves. Vers l'âge de trente-cinq ans, il se trouvait menacé d'une mort prochaine. C'est alors qu'il se décide à changer complètement de régime et de vie : depuis ce moment jusqu'à sa mort, à l'âge de quatre-vingt-dix-neuf ans, en 1666, il se contente chaque jour de quatorze onces de vin et de douze onces d'aliments : pain, potages,

(1) Monin et Maréchal : *Loc. cit.*, p. 144.
(2) Bayle : *Biographie médicale*. Paris, 1840, t. I, p. 247.

œufs, viande ou poisson (1). Pendant cette longue suite d'années, il n'est malade qu'une seule fois, à soixante-dix-huit ans, pour avoir, sur les instances de ses proches, augmenté de deux onces sa ration habituelle (2).

« Mon renoncement à la vie de désordre que je menais vient, dit-il lui-même, des infirmités qui n'avaient cessé de m'assiéger et de faire en moi des progrès trop évidents... Les médecins avaient essayé inutilement toute espèce de remèdes ; ils me déclarèrent franchement qu'ils n'en avaient plus qu'un à me proposer : c'était le changement complet de régime, la sobriété (3).

« L'idée de mourir si jeune me déplaisait singulièrement : d'un autre côté, je ne pouvais plus supporter l'excès de mes souffrances. » Louis Cornaro se laisse donc convaincre, suit la prescription de ses médecins et, en peu de jours, obtient un grand soulagement (4).

La crainte de la mort provoque sa résolution ; mais explique-t-elle, à elle seule, sa persévérance à garder un régime alimentaire aussi réduit? Le cas est plus complexe, car il présente un élément religieux dont l'analyse, pour être complète, doit tenir compte ; et Cornaro attribue lui-même à Dieu son changement de vie. Dans son célèbre ouvrage, *De la Sobriété,* qu'il écrivit à l'âge de quatre-vingt-un ans, il dit parlant de lui-même : « Aussi quand, par son âge avancé, il se voit proche de sa fin, sachant que depuis longtemps, *par un bienfait singulier de Dieu,* il a déserté le vice et vécu en honnête homme, il ne s'effraye ni ne s'attriste de la mort qui vient à lui (5). »

Quoi qu'il en soit, des faits qui viennent d'être rapportés se dégage avec évidence une conclusion, savoir : Si le jeûne accidentel et passager des jeûneurs célèbres demande et manifeste une force de volonté peu commune, le jeûne de sainte Rose de Lima, par là même qu'il est habituel et quotidien, demande et manifeste assurément une énergie plus grande encore.

(1) L. Cornaro : *De la Sobriété*, trad. Ch. Meaux Saint-Marc, Paris, J.-B. Baillière, p. 91.
(2) Id., *loc. cit.*, p. 93.
(3) Id., *loc. cit.*, pp. 102 et 103.
(4) Id., *loc cit.*, pp. 103 et 104.
(5) Id., *loc. cit.*, p. 119.

Où puise-t-elle une pareille énergie de volonté? Dans l'amour de la grâce. Et par grâce, elle entend un *quid divinum*, « n'ayant rien de commun avec les formes corporelles ni avec n'importe quelle beauté visible ; quelque chose cependant autre que Dieu, mais contenant d'une manière admirable l'image de Dieu et rendant l'âme déiforme (1) ».

« Il faut, dit-elle au Dr Jean de Castillo, accumuler les unes sur les autres les peines du corps et les peines de l'âme pour parvenir à la participation de la nature divine, à la gloire des enfants de Dieu, à la beauté parfaite de l'âme. »

« La grâce suit la tribulation ; la mesure des dons de la grâce augmente proportionnellement à la mesure des peines du corps et de l'âme ; et cette mesure est fixée par Jésus-Christ lui-même. »

« Si les hommes, conclut-elle, cherchaient à connaître et connaissaient quelle est la grâce, ils désireraient certainement la souffrance et l'affliction. Tous, de leur propre mouvement, demanderaient des difficultés, des persécutions, des maladies, des angoisses, dans le seul but d'amasser les très opulentes richesses de la grâce. Ces richesses sont le prix de la sainte patience ; elles en sont le fruit utile ; et nul homme ne se plaindrait de la croix, s'il connaissait la véritable valeur de si grands trésors. »

Telle est la mentalité de sainte Rose de Lima ; telle est la raison, l'idée directrice de son jeûne. Sans l'amour de la grâce, sans l'espoir de participer à la nature même de Dieu (2), jamais

(1) Saint Bonaventure et saint Thomas d'Aquin se font de la grâce la même idée que sainte Rose de Lima. Saint Bonaventure, par exemple, dit : *Gratia est forma simplex, et deiformis, et spiritualis, non habens ortum a principiis subjecti... Solus Deus potest gratiam infundere in animam.* (*Sentent.*, l. I, dist. XIV, a. 2, q. II, *Opera*, Paris, Vivès, t. I, p. 240.) Et encore : *Gratia enim est ad hoc quod faciat hominem Deo acceptum : est etiam ad hoc ut per ipsam pervenial homo ad unum et summum bonum : est etiam ad hoc ut opus a libero arbitrio egrediens sit meritorium apud Deum.* (*Sent.*, l. II, dist. XXVII, *Opera*, t. III, p. 267.)

(2) « Ipsa participatio divinæ bonitatis, quæ est gratia,... est tamen nobilior quam natura animæ, in quantum est expressio vel participatio divinæ bonitatis, non autem quantum ad modum essendi. » (Saint Thomas d'Aquin : *Sum. theol.*, Ia IIae, q. CX, a. 2, ad. 2.) — « Gratia et gloria ad idem genus referantur : quia gratia nihil est aliud quam quædam inchoatio gloriæ in nobis. » (*Loc. cit.*, IIa IIae q. XXIV, a. 3, ad. 2.) — « Etsi non sit æqualis gloriæ in actu, est tamen æqualis in virtute, sicut semen arboris, in quo est virtus ad totam arborem. » (*Loc. cit.*, Ia IIae. q. CXIV, a. 3, ad. 3.)

elle n'aurait accepté de suivre la voie, si pénible pour la nature humaine, de la douleur et de la mortification. Son jeûne si extraordinaire forme avec sa foi, son espérance et sa charité, un tout indissoluble et logiquement coordonné : l'amour de Dieu le précède et l'accompagne, l'inspire et le soutient.

La même pensée et le même amour fortifient la volonté de tous les mystiques béatifiés ou canonisés par l'Église. Témoin, par exemple, la bienheureuse Angèle de Foligno mettant ces paroles sur les lèvres de Jésus : « L'homme qui veut trouver la grâce doit toujours, soit dans la joie, soit dans la tristesse, tenir ma croix de bois immobile devant ses yeux (1). » Témoin encore la Vénérable Marguerite du Saint-Sacrement disant d'elle-même : « L'air de grâce que le Saint-Esprit inspire continuellement en l'âme fortifie ce corps et le rend fort et robuste pour souffrir (2). » C'était, d'ailleurs, aussi la pensée du saint roi David, chantant au psaume CXXXVII : *Si ambulavero in medio tribulationis, vivificabis me.* Le jeûne du Saint est inséparable de l'amour de la grâce.

« De même, a dit un illustre théologien catholique, de même que le sacrifice de Jésus-Christ est nécessaire au monde, de même entre-t-il dans les desseins de Dieu d'associer sans cesse à cette oblation parfaite et suffisante par elle-même les volontaires immolations des meilleurs de ses enfants. Il ne suffit pas que des offrandes héroïques apparaissent à l'état d'exception isolée, il faut qu'elles deviennent une institution permanente et une forme de vie. C'est la raison d'être des ordres contemplatifs et pénitents, que le monde ne comprend pas, que beaucoup de chrétiens même dédaignent comme inutiles et oisifs, et qui cependant ont une fonction dans l'Église, fonction à la fois sublime et pratique ; car, si tous les fidèles sont obligés dans une certaine mesure d'apporter, comme dit l'Apôtre, leur complément personnel à la passion du Christ et si le grand nombre néglige ce devoir, c'est travailler au bien de tous que de confier au petit nombre une mission compensatrice destinée

(1) B. Angèle de Foligno : *Livre des visions et instructions*, Paris, Poussielgue, deuxième édition, p. 141.

(2) Deberre : *Histoire de la Vénérable Marguerite du Saint-Sacrement*, Paris, Poussielgue, p. 183.

à rétablir l'équilibre dans le monde moral par la puissance de l'exemple et par la vertu des mérites acquis (1). »

C'est à cette vocation que sainte Rose de Lima se sent appelée. Dès sa plus tendre enfance, elle voit dans le jeûne, au sens chrétien du mot, un moyen d'honorer la passion du Christ et d'unir ses souffrances à celles de Jésus pour la conversion des pécheurs, de ceux en particulier de la ville de Lima, un moyen, en d'autres termes, d'obtenir, pour son prochain (2) comme pour elle-même, la participation à la nature même de Dieu. Elle ne voit pas dans ses austérités la ruine ou l'amoindrissement de son propre être ; elle y voit, au contraire, un moyen de parvenir au plus être.

L'acceptation de la douleur, quelle que soit la forme de cette douleur, qu'elle frappe l'âme ou le corps, qu'elle soit imposée par les circonstances ou volontairement choisie, est pour le Saint « la route de l'âme vers Dieu, et il n'y a pas d'autre voie directe (3) » ; sans elle il est difficile de parvenir à la contemplation divine (4).

Cet idéal, l'homme est libre de l'accepter ou de le rejeter ; mais le qualifier d'idée délirante ou même simplement d'erreur, il n'en a pas le droit. En plaçant le meilleur, non pas dans le plus grand plaisir ni dans la plus grande souffrance (5),

(1) Mgr d'Hulst : *Devoirs envers Dieu*, Paris, Poussielgue, t. II, p. 234.

(2) C'est, d'ailleurs, la pensée de tous les Saints ; saint Bonaventure, entre autres, enseigne : « Viri justi, in quibus est gratia, orando merentur aliis primam gratiam, sicut dicit Augustinus, de Prædestinatione Sanctorum. » (Saint Bonaventure : *Sentent.*, l. II, dist. xxvii, art. 2, q. i, *Opera*, Paris, Vivès, t. III, p. 273.)

« Pro certo habentes gratiam Dei in nobis augeri posse, laborare debemus taliter, quod in nobis augeatur per bona opera. Per illa enim, ut dicit Augustinus, meretur augeri, ut aucta mereatur perfici. » (*Loc. cit.*, q. ii, t. III, p. 277.)

(3) B. Angèle de Foligno : *Livre des visions et instructions*, Paris, Poussielgue, p. 240.

(4) « Homo obediens nullum bonum debet dimittere, imo melius facere propter quamcumque tribulationem : nec aliter est contemplativus. » (Saint Bonaventure : *Illuminationes Ecclesiæ in Hexaemeron*, serm. XXIII, *Opera*, Vivès, t. IX, p. 151.) « Porro si desit carnis et corporis mortificatio, difficile admodum est, ut contemplationi via aperiatur, teste Gersonio. » (Benoit XIV : *De serv. Dei beat.*, l. III, c. xxviii, n° 19, Rome, 1748, t. III, p. 428.)

(5) Dans l'esprit du Saint, nulle souffrance, nulle macération n'est voulue ni acceptée pour elle-même : elle est toujours un moyen, un simple moyen. Saint Thomas d'Aquin, par exemple, place la perfection chrétienne, non pas dans la pratique du jeûne ni même dans celle des conseils évangéliques, mais uniquement dans l'obéissance aux deux préceptes de l'amour de Dieu et du prochain,

mais dans le plus être, le Saint est incontestablement d'accord avec les données de l'observation scientifique. En effet, « la nature ne semble pas se soucier de la joie et du bonheur de ses enfants ; elle ne semble avoir eu d'autre but que leur vie, un maximum de vie (1) ».

Sainte Rose de Lima n'agit pas autrement : elle ne vise que la vie, elle ne vise que le plus être. Ses jeûnes n'appartiennent pas à la classe des phénomènes pathologiques ; ils ont un but raisonnable et déterminé ; ils sont la manifestation d'une intelligence saine et d'une volonté énergique et parfaitement maîtresse d'elle-même.

Dr A. GOIX.

préceptes dont Jésus (MATTH., XXII, 40) dit : « A ces deux commandements se rattachent toute la loi et les prophètes. » (*Sum. theol.*, IIa IIæ, q. CLXXXIV, a. 3, Paris, LETHIELLEUX, t. III, p. 808.)

(1) Ch. RICHET, art. *Douleur* du *Dictionnaire de Physiologie*, Paris, ALCAN, p. 191.

LE MOUVEMENT ABSOLU ET LE MOUVEMENT RELATIF

XII^ter

JEAN BURIDAN

Jean Buridan était encore maître à l'Université de Paris en 1358; en cette année-là, un concordat fut signé (1) entre la Nation anglaise et la Nation picarde, afin de fixer la commune frontière des pays ressortissant à chacune d'elles; Jean Buridan se trouvait au nombre des témoins qui représentaient la Nation picarde à la signature de ce traité. Buridan mourut vers 1360.

Parmi ses écrits, dont l'influence sur la Scolastique parisienne fut extrêmement profonde et durable, se trouvent des *Questions sur la Physique d'Aristote*. Ces questions ont été imprimées à Paris, en 1509, par les soins de Jean Dullaert de Gand (2). La Bibliothèque nationale en possède un exemplaire manuscrit (3) : c'est d'après ce manuscrit qu'il nous a été donné de les étudier.

Les questions où Jean Buridan traite du lieu forment peut-être, par leur ensemble, la théorie la plus étendue et la plus détaillée qu'aucun maître de la Scolastique ait composée tou-

(1) Denifle et Chatelain, *Chartularium Universitatis Pariensis*, tomus III, p. 56 ; n° 1240.

(2) *Acutissimi philosophi reverendi magistri* Johannis Buridani *subtilissime questiones super octo Phisicorum libros* diligenter recognite et revise a magistro Joanne Dullaert de Gandavo antea nusquam impresse. Venum exponuntur in edibus Dionisii Roce, Parisiis, in vico divi Jacobi, sub divi Martini intersignio. — Colophon : Hic finem accipiunt questiones reverendi magistri Johannis Buridani super octo Phisicorum libros, impresse Parrhisiis opera ac industria magistri Petri Ledru, impensis... Dionisii Roce... anno millesimo quingentesimo nono, octavo calendas novembres.

(3) Bibliothèque nationale, fonds latin, ms. n° 14723 (ancien fonds Saint-Victor, n° 712).

chant cette notion de lieu. Bien des influences se peuvent reconnaître à la lecture des discussions qui la forment ; celles qui méritent surtout d'être signalées sont celles de Roger Bacon, de Jean Duns Scot, de Guillaume d'Occam et de Walter Burley, soit que ces influences entraînent l'assentiment de Jean Buridan, soit qu'au contraire il lutte contre elles.

Jean Buridan adopte, pour définir le lieu proprement dit, cette formule classique : *Superficies ultima corporis continentis.* Cette formule, il la commente en fidèle disciple d'Occam. Par *superficies*, il entend (1), comme tous les Nominalistes, non pas une surface ayant seulement deux dimensions, mais une couche d'une certaine épaisseur. Il en résulte que le corps contenant a une infinité de surfaces ultimes. « Imaginons, en effet, que l'orbe de la Lune soit partagé, au moyen de surfaces concentriques, en deux moitiés, ou en trois tiers, ou en cent centièmes, et ainsi de suite ; toujours, parmi ces parties, il y en aura une qui sera la dernière de notre côté et qui touchera notre monde inférieur en touchant la sphère du feu ; ce sera la dernière des deux moitiés, ou le dernier des dix dixièmes, ou le dernier des cent centièmes, et ainsi de suite indéfiniment ; chacune de ces parties est, de notre côté, la surface ultime de l'orbe de la Lune, et il n'y a aucune raison pour que l'une reçoive plutôt que l'autre cette appellation, en sorte que chacune d'entre elles est le lieu propre » du feu.

« Mais une difficulté subsiste (2) : Si toute surface est un corps, pourquoi disons-nous que le lieu est la surface du corps contenant, et non point que le lieu est le corps contenant ? »

Effectivement le lieu propre est un corps ; mais ce n'est pas sous le même rapport qu'il reçoit les noms de lieu et de corps, tandis que c'est sous le même rapport qu'on le nomme lieu et surface.

Une ligne est un corps, mais on donne à ce corps le nom de ligne lorsqu'on le considère comme divisible selon une seule dimension, la longueur, sans tenir aucun compte de sa divisi-

(1) *Questiones totius libri phisicorum edite a* Magistro Johanne Buridam ; in lib. IV quæst. I : Utrum locus sit æqualis suo locato ; ms. cit., fol. 61, col. a.

(2) Jean Buridan, *Op. cit.*, in lib. IV quæst. II : Utrum locus sit terminus corporis continentis ; ms. cit. fol. 62, col. a.

bilité selon les deux autres dimensions, savoir : la largeur et la profondeur. De même, un corps prend le nom de surface lorsqu'on le conçoit comme divisible selon deux dimensions, la longueur et la largeur, sans considérer sa divisibilité selon la troisième dimension. On ne lui donne le nom de corps que lorsqu'il est conçu comme divisible selon trois dimensions, la longueur, la largeur et la profondeur.

Or, le contact entre le corps logeant et le corps logé n'est établi que suivant deux dimensions ; par suite de la mutuelle impénétrabilité de ces corps, la profondeur n'est nullement intéressée en ce contact, en sorte qu'il est légitime de dire qu'il a lieu selon la surface terminale du corps contenu et la surface terminale du corps contenant ; il est juste de dire en ce sens que le lieu proprement dit est constitué par cette dernière surface.

De ce qui précède, il résulte (1) que le terme *lieu* est au terme *surface* ce qu'une passion est au sujet qu'elle affecte. Le lieu est défini, comme toute passion doit l'être, par la définition du sujet et par les termes qui expliquent la *connotation* particulière de ce sujet affecté d'une telle passion.

Ces principes posés, Jean Buridan aborde la difficile question de l'immobilité du lieu (2). Que faut-il entendre lorsqu'on dit que le lieu est immobile ? Une première réponse a été donnée, celle de Gilles de Rome : Il y a dans le lieu deux éléments, un élément matériel et un élément formel ; la matière du lieu, c'est la surface du corps contenant ; la forme du lieu, « c'est la distance de cette surface au Ciel, à la Terre et aux diverses parties du Monde qui sont en repos ; le Ciel, en effet, exempt de tout mouvement rectiligne, peut être regardé comme étant en repos d'une certaine manière, car il peut servir de comparaison en vue de juger les mouvements rectilignes des autres corps. » Le lieu matériel est mobile ; mais le lieu formel est immobile, en ce sens qu'un corps en repos garde toujours le même lieu formel lors même que les substances ambiantes viendraient à changer.

(1) JEAN BURIDAN, *Op. cit.*, in lib. IV quæst. IV : Utrum diffinitio loci sit bona, in qua dicitur : locus est ultimum corporis continentis immobile primum.

(2) JEAN BURIDAN, *Op. cit.*, in lib. IV quæst. III : Utrum locus sit immobilis.

Comme tous les Scotistes et tous les Nominalistes, Buridan rejette absolument cette théorie ; les arguments qu'il lui oppose sont ceux que Guillaume d'Occam et Walter Burley ont déjà fait valoir contre elle.

La distance entre deux corps n'est pas autre chose, pour les Nominalistes, que les divers corps qui sont interposés entre ces deux-là ; « la distance de cette pierre à la Terre ou au Ciel, ce n'est pas autre chose que cette pierre elle-même ou que les corps intermédiaires qui la séparent du Ciel ». La distance de deux corps change donc lorsque les substances interposées viennent à changer. Si donc on définit le lieu formel comme l'a fait Gilles de Rome, un tel lieu formel ne saurait être tenu pour immobile.

Il y a plus ; ce lieu formel peut être, en certains cas, plus mobile que le lieu matériel considéré par le même Gilles de Rome. Ce lieu matériel, surface ultime du corps contenant, n'est jamais mobile *par soi ;* il est seulement mobile *par accident* et par l'effet du mouvement du corps contenant. Au contraire, la distance entre un corps et la Terre, qui est le lieu formel de ce premier corps, peut être réalisée en un corps interposé entier et unique ; ce dernier corps étant mobile par soi, il en est de même du lieu formel.

Il semble, d'ailleurs, que le langage dont use Gilles de Rome soit fort mal justifié ; avec plus de raison pourrait-on donner le nom de lieu formel à la surface du contenant et celui de lieu matériel à la distance entre cette surface et le Ciel ou la Terre ; cette distance, en effet, peut être un corps pris en sa totalité ; l'extrémité du contenant, au contraire, est forcément une partie d'un corps ; ne semble-t-il pas plus raisonnable de regarder cette partie du corps comme la forme du lieu que d'attribuer ce rôle à un corps qui est pris en son intégrité et qui a son existence propre ?

Il n'est donc pas possible d'accepter l'interprétation que Gilles de Rome avait proposée afin de rendre véritable cette affirmation : Le lieu est immobile.

D'ailleurs, quelle avait été l'intention d'Aristote en introduisant cette épithète : immobile, en la définition du lieu ? Selon Buridan, le Stagirite n'avait d'autre objet que de distinguer entre

le lieu et le vase. C'est, en effet, le même corps, le corps contenant, qui joue à la fois, par rapport au contenu, le rôle de lieu et celui de vase ; seulement on le nomme vase ou lieu selon le point de vue d'où on le considère. On le nomme vase lorsque le contenu est susceptible de couler ou de se répandre ; le vase alors met obstacle à cette diffusion ; le mouvement du vase permet seul de transporter le contenu d'un lieu dans un autre ; ce nom de vase est donc attribué au corps contenant en raison d'une certaine mobilité que l'on considère en ce corps. Au contraire, le nom de lieu est donné au contenant en raison d'une certaine immobilité dont ce corps se montre affecté lorsqu'on le compare au corps contenu ; le contenu, en effet, du moins dans certains cas, peut se mouvoir bien que le contenant demeure immobile.

Jean Buridan, par cette analyse, a-t-il saisi ce qu'il y a d'essentiel dans la pensée du Stagirite ? Nous ne le pensons pas. Mais, au lieu d'épiloguer longuement sur cette question, il vaut assurément mieux demander au Maître parisien qu'il nous expose sa propre théorie sur l'immobilité du lieu.

Le lieu proprement dit, celui auquel s'applique la définition d'Aristote, est un corps ; comme tel, il est mobile ; il l'est aussi bien que le corps logé ; le lieu peut se mouvoir alors que le corps logé demeure en repos ; « l'air qui environne les tours de Notre-Dame peut se mouvoir et changer alors que ces tours demeurent en place » ; dans certains cas, aussi, le corps logé peut se mouvoir sans que le lieu se déplace aucunement.

On ne saurait donc prétendre sans erreur que le lieu *proprement dit* soit immobile ; cette affirmation ne se peut produire qu'au sujet d'un lieu *improprement dit*.

On peut, en effet, employer le mot *lieu* en bien des sens différents, comme il arrive, d'ailleurs, pour la plupart des noms ; pour le mot *lieu*, comme pour ces noms, il y a un sens premier auquel les autres se rattachent par voie d'attribution.

L'idée de distinguer, en la théorie du lieu, le sens propre et les sens dérivés du mot *lieu* paraît empruntée à Roger Bacon ; voici comment Jean Buridan use de cette idée :

Il nous est impossible de percevoir, *du moins par le sens*, qu'un corps se meut de mouvement local, si nous ne percevons

que ce corps se comporte différemment, d'un instant à l'autre, par rapport à quelque autre corps, que ce changement consiste en une variation de distance ou en une variation de situation, que les deux corps changent en totalité l'un par rapport à l'autre ou que les parties de l'un se disposent autrement par rapport aux parties de l'autre.

Cette affirmation, d'ailleurs, n'est pas une conclusion philosophique ; c'est un simple jugement de sens commun que tout le monde porte. En outre, de ces deux corps qui, d'un instant à l'instant suivant, se comportent d'une manière différente l'un par rapport à l'autre, il nous est impossible de juger avec certitude que celui-ci se meut si nous ne savons par ailleurs que cet autre est immobile ou, du moins, qu'il ne se meut pas de tel mouvement ou avec telle vitesse.

Cela posé, imaginons un corps logé et son lieu proprement dit, c'est-à-dire, selon la définition d'Aristote, la partie ultime du corps logeant ; supposons que ce dernier corps demeure immobile et que nous le sachions ; si, d'instant en instant, nous percevons que le corps logé se comporte différemment par rapport à son lieu, nous disons qu'il se meut de mouvement local : si, au contraire, nous constatons que le corps logé garde toujours même relation avec le corps logeant, nous disons que le premier corps ne se meut pas localement, qu'il est en repos.

Par voie d'extension, nous disons qu'un objet est le lieu d'un corps ou bien qu'il joue le rôle de lieu par rapport à ce corps, lorsque cet objet sert de terme de comparaison pour apprécier le mouvement ou le repos de ce corps ; lorsque nous disons que ce corps est immobile ou qu'il est en mouvement selon que, d'un instant à l'autre, il se comporte relativement à cet objet de la même manière ou de manière différente. Mais le lieu immobile ainsi défini est un *lieu improprement dit*.

Ces observations font évanouir les objections qui s'étaient auparavant présentées.

« C'est une pensée commune, en laquelle tous s'accordent, que les tours de Notre-Dame se trouvent aujourd'hui au lieu même où elles furent construites, bien que l'air qui les entoure se soit sans cesse renouvelé, bien que les corps intermédiaires

qui constituent la distance entre ces tours et le Ciel aient fréquemment changé. Cela paraît difficile, mais c'est, en réalité, très facile ; en effet, les termes *le même* que nous appliquons au lieu de ces tours, ne doivent pas être pris en leur sens propre et essentiel ; on doit admettre que ces mots *le même* désignent ici l'égalité de distance soit à la Terre, soit au Ciel, soit au corps, quel qu'il soit, par rapport auquel nous jugeons du repos ou du mouvement des autres corps. »

Jean Buridan ne dit pas, comme l'ont dit Duns Scot, Jean le Chanoine, Guillaume d'Occam et Walter Burley, que les mots *le même lieu* désignent deux lieux équivalents entre lesquels il peut ne pas y avoir identité numérique ; mais s'il n'emploie pas ce langage dont ses prédécesseurs ont usé, la pensée qu'il exprime n'en est pas moins identique à la leur.

C'est en entendant le mot lieu non pas au sens propre, mais au sens impropre, que l'on pourra formuler cette proposition : La Terre est le lieu du Ciel ; nous l'allons voir en examinant cette question : La sphère suprême est-elle en un lieu (1)?

« Cette question, dit Buridan, a passé pour très difficile ; cela tient, je crois, à ce qu'on n'a pas distingué l'équivoque que présente le mot : lieu. Comme nous l'avons dit précédemment, le mot lieu peut être entendu au sens propre, comme signifiant ce qui contient le corps logé et le touche immédiatement, tout en s'en distinguant ; il peut aussi être entendu d'une manière moins propre ou tout à fait impropre ; il désigne alors l'objet au moyen duquel on juge qu'un certain corps se meut ;... si l'on donne et concède cette distinction, la question devient très facile. »

Au sens propre, la sphère ultime n'a pas de lieu, puisque aucun corps ne la contient ; à ce même sens propre, elle ne se meut pas de mouvement local, puisqu'elle n'a pas de lieu.

Mais si l'on prend le mot lieu au sens impropre, si l'on désigne par là le repère qui permet d'apprécier qu'un corps est en repos ou en mouvement, la sphère suprême a un lieu, et ce lieu peut être la Terre, ou un certain mur, ou une certaine pierre.

(1) JEAN BURIDAN, *Op. cit.*, quæst. VI : Utrum ultima sphæra seu suprema sit in loco.

Jean Buridan souscrit alors à l'aphorisme d'Averroès : La sphère suprême n'est pas un lieu *per se*, mais elle est en un lieu *per accidens ;* toutefois, il y souscrit à cette condition, qu'Averroès n'eût sans doute pas acceptée : Le lieu *per se* est le lieu proprement dit ; le lieu *per accidens* est le lieu improprement dit.

Jean Buridan souscrit également à l'opinion d'Avicenne ; la sphère suprême se meut non de mouvement local, mais de mouvement relatif à la situation, car si elle n'a pas de lieu proprement dit, elle a une situation qui change d'un instant à l'autre : ses diverses parties, en effet, se trouvent à des distances variables des diverses parties de la Terre. Averroès et saint Thomas d'Aquin ont repoussé cette doctrine d'Avicenne ; Buridan, à son tour, déclare mal fondées toutes les objections qu'ils ont formulées.

Bien que la sphère suprême n'ait pas de lieu proprement dit, elle se meut ; mais elle a un lieu improprement dit, la Terre immobile, terme de comparaison qui nous permet d'apprécier le mouvement de l'orbite ultime ; ce lieu improprement dit est-il indispensable au mouvement du dernier ciel? Le mouvement de ce ciel pourrait-il se poursuivre lors même que ce lieu improprement dit n'existerait pas? Averroès le nierait ; pour lui, l'existence d'une Terre immobile est la condition nécessaire du mouvement du Ciel.

Tel n'est pas l'avis de Buridan (1).

Imaginons que la puissance divine transforme le Monde en un tout homogène et continu ; pour un tel Monde, il n'y aurait plus aucun lieu, ni lieu proprement dit, ni lieu improprement dit; de même, il n'y aurait plus aucun lieu pour une pierre qui subsisterait seule alors que Dieu aurait anéanti tout le reste du Monde.

Cette sphère homogène et privée de toute espèce de lieu, Dieu pourrait-il encore lui communiquer le mouvement dont l'orbe suprême est actuellement animé? Averroès le nie ; Jean Duns Scot l'affirme ; Jean Buridan se range à l'avis de Duns Scot. « Je prouve, dit-il, que Dieu pourrait imprimer à ce

(1) Jean Buridan, *Op. cit.*, in lib. III quæst. VII : Utrum motus localis est res distincta a loco et ab eo quod localiter movetur.

monde une rotation d'ensemble, en faisant usage de l'un des articles condamnés à Paris. Cet article dit : C'est une erreur de prétendre que Dieu ne pourrait mouvoir le Monde de mouvement rectiligne. Il n'y a pas de raison pour qu'il puisse le mouvoir de mouvement rectiligne plutôt que de mouvement circulaire. De même qu'il imprime le mouvement diurne à toutes les sphères célestes en même temps qu'à l'orbe suprême, de même pourrait-il donner au Monde entier, y compris les corps sublunaires, une rotation d'ensemble alors que les diverses sphères demeureraient distinctes les unes des autres ; mais tout aussi bien pourrait-il mouvoir ce Monde après l'avoir transformé en un tout homogène et continu. Dieu pourrait donc mouvoir le Monde entier alors que ce Monde n'aurait plus de lieu. »

L'intention formelle de Buridan, en ce passage, est de réfuter la théorie du mouvement local proposée par Grégoire de Rimini ; le mouvement local ne saurait être formellement identique au lieu que le mobile acquiert à chaque instant.

Le mouvement local peut-il, comme le veut Guillaume d'Occam, n'être autre chose que le mobile lui-même qui, d'instant en instant, se comporte différemment par rapport à un repère fixe ? Buridan sait, et il nous l'a dit, qu'aucun mouvement local n'est perceptible au sens si le corps mobile ne change continuellement de position par rapport à un corps fixe ou si les parties de ce mobile ne se disposent diversement par rapport aux parties de ce repère fixe. Mais il ne saurait accorder que le mouvement local se réduise, dans la réalité, à ce qui permet à nos sens d'en constater l'existence et d'en étudier les particularités.

« Si la sphère ultime se meut, ce n'est pas simplement parce qu'elle se comporte sans cesse de différente façon par rapport à la Terre ou à quelque autre corps. Je le prouve : Elle ne se mouvrait pas moins lors même que tous les autres corps tourneraient avec elle sans éprouver aucun mouvement différent du sien ; dans ce cas, cependant, il n'existerait aucun objet par rapport auquel elle se pût comporter différemment d'un instant à l'instant suivant. De même, pour qu'un corps se mût de mouvement rectiligne, il faudrait qu'il se comportât différemment d'un instant

à l'autre par rapport à quelque objet, tout comme cela est nécessaire pour qu'il se meuve de mouvement curviligne ; et cependant, pour qu'il y ait mouvement rectiligne, il n'est pas nécessaire que le mobile se comporte différemment d'un instant à l'autre par rapport à quelque autre corps ; en effet, si Dieu mouvait le Monde entier d'un mouvement rectiligne, le Monde n'éprouverait pas de continuel changement de disposition par rapport à la Terre. »

Guillaume d'Occam, il est vrai, a prévu et examiné cette objection, et il a cherché à l'éviter ; un corps qui se meut, ce n'est pas simplement, selon lui, un corps qui, d'instant en instant, se comporte différemment par rapport à un corps immobile réellement existant, car il pourrait se faire qu'il ne se rencontrât aucun corps immobile ; selon lui, un corps qui se meut c'est, essentiellement, un corps qui, d'un instant à l'autre, se comporterait différemment par rapport à un objet immobile, s'il existait un tel objet.

Cette forme conditionnelle donnée à la définition du mouvement ne satisfait aucunement Buridan : « Cette échappatoire ne vaut rien, dit-il ; elle n'empêche pas que la sphère ultime se mouvrait en fait alors même qu'en fait il n'existerait aucun corps immobile ; dans ce cas donc elle ne pourrait, en fait, se comporter diversement d'un instant à l'autre par rapport à quelque corps immobile ou à quelque objet extrinsèque. »

Dès lors, aucune hésitation n'est possible ; « il faut se décider à accorder la troisième théorie : *ergo oportet concedere tertium modum* ». Ce qui change d'un instant à l'autre en un corps qui se meut de mouvement local, ce n'est pas une disposition par rapport à quelque objet immobile, à quelque chose d'extrinsèque ; ce qui change, c'est quelque chose qui est intrinsèque au corps qui se meut et qui, cependant, est distinct de la substance de ce corps ; le mouvement local est une *réalité purement successive* (*res pure successiva*).

En exposant la théorie du lieu, Buridan s'est rangé parmi les fidèles disciples d'Occam, parmi les purs Nominalistes ; mais lorsqu'il s'est agi de définir le mouvement local, il a nettement rompu avec les doctrines nominalistes de Grégoire de Rimini et d'Occam ; il a pleinement embrassé la doctrine réa-

liste de Duns Scot ; avec celui-ci, il a placé l'essence du mouvement local en une *forma fluens* qui affecte réellement la matière du mobile.

Mais Buridan ne suit l'enseignement de Duns Scot qu'en ce qui concerne le mouvement local. Sa Physique, en effet, se réclame du principe qui dirige celle de Guillaume d'Occam ; elle ne consent point à l'admission d'une entité nouvelle, à moins que d'irréfragables arguments ne l'aient contrainte à l'admettre. Jean Buridan a attribué le mouvement local à une réalité successive spéciale, à une *forma fluens,* parce que cette forme lui permettait seule de sauver certains mouvements dont le décret d'Étienne Tempier lui affirmait la possibilité. « Le mouvement d'altération requiert-il, lui aussi, un flux distinct du sujet altérable et de la qualité par rapport à laquelle se fait l'altération ? » La réponse que Buridan donne à cette question (1) diffère entièrement de celle qu'a reçue la question analogue dont le mouvement local avait fait l'objet. Il n'est aucun mouvement d'altération que l'on ne puisse expliquer sans invoquer l'existence d'une forme fluente, distincte de la qualité qu'acquiert ou perd le sujet altérable ; on n'introduira donc pas cette réalité inutile. « On ne supposerait l'existence d'un tel flux que pour sauver la succession ; mais cette succession peut être sauvée sans que l'on ait recours à cette réalité surajoutée... ; une telle forme additionnelle serait donc l'objet d'une supposition entièrement oiseuse ; on verra clairement que cette supposition est oiseuse en sauvant sans elle toutes les raisons qui semblent fournir des arguments en faveur d'un tel flux. »

Par une analyse qui s'efforce de ne contredire à aucune certitude, de ne rien supposer que d'indispensable, Buridan en vient à établir une différence extrême entre le mouvement local et les autres genres de mouvements, considérés par Aristote. Pour ceux-ci, il se contente de la théorie posée par l'École nominaliste ; il les résout en deux réalités permanentes, le sujet qui se meut, et la qualité ou la grandeur que ce sujet

(1) JOHANNIS BURIDANI *Quæstiones in libros de physica auscultatione ;* in lib. III quæst. II.

acquiert ou perd. Pour le mouvement local, il donne, contre les Nominalistes, raison à Duns Scot; il attribue ce mouvement à une réalité purement successive intrinsèque au mobile. Cette doctrine, qui assigne au mouvement local un caractère par lequel il se distingue de tous les autres mouvements, est assurément l'une des vues les plus profondes et, peut-on dire, les plus prophétiques du chef de l'École parisienne. Elle ne tarda pas à être abandonnée par ses disciples, qui, à l'exception d'Albert de Saxe, n'en comprirent pas l'importance.

P. DUHEM,

Correspondant de l'Institut de France,
Professeur de Physique théorique
à la Faculté des Sciences de Bordeaux.

ANALYSES ET COMPTES RENDUS

I. — MORALE

John Dewey and James-H. Tufts : *Ethics*. 1 vol. petit in-8°, XIII-618 pages, Henry Holt and C°, New-York, 1908.

Ce nouveau volume de la collection bien connue *American Science Series* — dans laquelle a été publiée la *Psychologie* de M. W. James — est divisé en trois parties : la première est une étude historique des débuts et du développement de la moralité ; la seconde (*theory of the moral life*) examine les différents types d'interprétation théorique des faits moraux ; enfin, la troisième (*the world of action*) considère quelques problèmes particuliers de morale économique ou sociale aujourd'hui d'actualité. L'éthique de MM. Dewey et H. Tufts ne ressemble aucunement aux traités classiques de morale ; ceux-ci, en effet, qu'ils soient déductifs ou qu'ils reposent sur la méthode inductive, étaient avant tout abstraits ; le penseur y présentait son système de morale, et, la plupart du temps, les spéculations théoriques y tenaient plus de place que l'examen minutieux des faits. Ici, au contraire, on ne s'est pas proposé de « construire » la moralité ; la vie morale est une réalité comme la vie organique ou psychologique ; il s'agit de prendre les données de fait et de les examiner d'une façon positive. Les théories et les systèmes seront donc secondaires ; ils s'appuient sur les faits et sont subordonnés à eux. L'interprétation de la vie morale devra partir des résultats de l'étude historique de la moralité en acte, de la vie éthique de l'humanité. C'est pourquoi le moraliste peut utiliser les matériaux fournis par les sciences sociales et économiques. « Suivre la vie morale à travers les époques caractéristiques de son développement permettra à ceux qui l'étudient de comprendre exactement (*realize*) ce qu'implique leur propre point de vue habituel ; en outre, elle nous fournit un ensemble concret de données qui sert de matériaux à l'analyse et à la discussion. »

Dans leur première partie (*The Beginnings and Growth of Morality*) les auteurs étudient les formes sociales primitives dans leurs rapports avec les débuts de la vie morale ; ils utilisent les travaux des ethnographes et des sociologues contemporains pour l'examen de la famille primitive, du totémisme, des droits du groupe ou du clan sur l'individu, etc... Peu à peu, dans le groupe primitif, se font sentir des influences qui nationalisent et « socialisent » la conduite, le travail, les actes (techniques), la coopération, la vie familiale. Enfin naissent des coutumes qui se renforcent sous l'influence de l'approbation générale, des tabous, des rites, de la contrainte même. Une pédagogie primitive dresse l'enfant aux coutumes de sa tribu que le droit conserve et défend. Mais on passe insensiblement « de la coutume à la conscience », de la moralité de groupe à la moralité personnelle. Cette différenciation s'effectue à la fois sous l'action de forces économiques, militaires, religieuses, combinées avec les progrès des sciences et des arts. Des causes psychologiques, telles que le droit de propriété individuelle, le sens de l'honneur, agissent dans le même sens. Cette disparition plus ou moins lente du type social primitif s'accompagne d'une véritable reconstruction : «... construction d'une nouvelle base pour la famille, de nouveaux principes moraux pour la pratique, un état politique distinct avec de nouveaux moyens de gouvernement, de nouvelles conceptions de l'autorité et de la liberté; enfin une religion nationale ou universelle. Et l'individu, à ce degré plus élevé, choisira tout cela volontairement. Bien plus; de même qu'il choisit en présence de nouvelles fins offertes par l'individualisme et incompatibles (*conflicting*), il se fait ou adopte une règle pour lui-même. » Les notions de bien et de juste apparaissent ; un idéal moral se fait jour dans la conscience, et celle-ci aspire à le réaliser. Le développement de la moralité chez les Hébreux, les Grecs et les modernes nous montre clairement ce processus de différenciation et de construction. Il y a continuité entre l'action du groupe primitif et la moralité individuelle, mais des contrastes surgissent aussi : par exemple, le conflit entre les règles sociales et individuelles qui n'apparaît qu'aux temps modernes. Toute cette première partie est une esquisse parfois très détaillée du développement qui part de l'agrégat social primitif pour aboutir à la moralité réfléchie.

La seconde partie contient l'analyse et l'interprétation de la vie morale. Le problème moral naît lorsque l'individu est dans une situation telle qu'il doit choisir consciemment entre des fins incompatibles. Si une seule fin est présentée au sujet ou si des fins ne sont pas en conflit, il n'y a pas de « situation morale » ; mais « il n'y a pas long-

temps une fin, ou deux fins si homogènes qu'elles puissent être conciliées et employées comme moyens en vue d'une fin plus générale dont la valeur est indiscutée. Nous avons des fins alternantes si différentes qu'un choix doit être fait ; de ce conflit doit sortir le choix et l'accomplissement d'une des fins. Le problème est maintenant : Qu'est-ce qui vaut la peine d'être fait ? C'est la nature de la valeur (*valuable*), du désirable, que l'individu doit résoudre. » Les théories morales naissent justement de ces problèmes pratiques ; les doctrines sortent des faits. Reconnaître qu'une fin doit être accomplie, c'est en effet faire appel à la pensée, à la réflexion ; les problèmes pratiques sont ainsi l'occasion des problèmes théoriques de l'éthique. Et, de toutes les alternatives pratiques dans lesquelles peut se trouver l'individu, on peut distinguer trois types : 1° La recherche des éléments, des valeurs positives et négatives dans les situations où se trouve l'individu ; 2° l'appréciation des méthodes et des principes à l'aide desquels on atteindra les conclusions voulues ; 3° l'examen des relations entre l'individu, ses capacités, ses tendances et les fins, les exigences des situations sociales dans lesquelles il est placé. De là naissent les problèmes théoriques suivants : qu'est-ce que le bien et comment est-il connu ? S'il est connu, comment est-il reconnu, comment acquiert-il son autorité ? Quelle est la place de la *règle* dans la vie morale ? Y a-t-il des fins qui nous attirent par elles-mêmes, tandis que d'autres se présentent à nous comme des obligations, des devoirs ? Quel est le rôle de l'égoïsme dans la moralité ? Quel est le rapport du bien pour l'individu et du bien pour autrui ? etc... Ces problèmes se sont développés peu à peu, et il convient de noter la place importante qu'a prise aujourd'hui la question morale de l'individualisme.

Toutes les théories morales peuvent être groupées sous quelques chefs principaux : elles sont basées sur l'importance plus ou moins grande que l'on attribue à l'un des éléments du choix moral. Par exemple, on peut considérer l'idée de Bien ou de Devoir comme la plus importante ; si c'est sur l'idée de bien que la morale est fondée, on aura une morale téléologique ; si on met au premier plan l'idée d'obligation, on obtiendra une théorie de la loi morale (*jural theory*). A un autre point de vue, on peut mettre l'accent sur le problème de l'individuel et du social ; dans cet ordre d'idée, on peut distinguer les théories morales individualistes et sociales (*institutional*). Enfin, du point de vue de la méthode, on distinguera des morales empiriques et des morales de l'intuition selon qu'on admet que la connaissance du bien et du mal dépend de la collection de nos expériences, de leurs conditions et de leurs effets, ou qu'on la

considère comme « une appréhension immédiate de la qualité d'un acte ou d'un motif, un trait si intrinsèque et caractéristique de l'acte ou du motif qu'il ne peut pas ne pas être aperçu ». M. Dewey examine successivement les problèmes de la bonne volonté kantienne, du caractère et de l'intention ; l'hédonisme dans ses rapports avec les fins sociales, la place de la raison dans la vie morale, le problème du devoir et de l'autorité, etc.

Pour M. Dewey, le bien c'est le bonheur, mais le bonheur ne consiste pas dans la poursuite et la possession du plaisir. Il est bien plutôt « dans l'accord — anticipé ou réalisé — des conditions objectives déterminées par nos efforts avec nos désirs et nos fins » (*purpose*). Réaliser ses fins n'est pas chercher le plaisir au hasard, mais développer un système organique de vie individuelle et sociale. Les plaisirs diffèrent en qualité, comme le pensait Stuart Mill, mais pour d'autres raisons que celles données par l'auteur d'*Utilitarianism*. Les différences de qualité des plaisirs tiennent en effet à la nature des conditions que leur réalisation implique, de sorte que le bien véritable de l'homme doit être un bien social. Et ce bien doit être recherché non à cause du plaisir que peut en retirer l'individu, mais parce qu'il est avant tout un être social et qu'il ne peut développer complètement sa nature que par et dans la société. La vie sociale est donc bonne par elle-même. « L'identité du bonheur individuel et général est une donnée morale ; elle dépend du développement réfléchi et voulu (*intentional*), de cette sorte de caractère qui s'identifie avec les fins communes et qui est d'autant plus heureux dans ces fins qu'il les a plus faites siennes. » L'effort moral est un effort social. Tout réformateur, tout « spécialiste » croit travailler au bien social en travaillant dans une voie où il n'entraîne pas avec lui la coopération et l' « intérêt actif » des autres hommes. « Mais, en vérité, une fin commune qui n'est pas rendue telle par une fin commune, libre, volontaire, en vue de son accomplissement, n'est une fin commune que de nom. Elle n'a ni support ni garanties sans les activités qu'on suppose qu'elle doit améliorer, parce qu'elle n'est pas le fruit de ces activités. » La loi du bonheur individuel, c'est l'exercice de toutes les puissances d'action d'un agent volontaire ; la loi du bonheur social, c'est l'exercice approprié des activités de tous les agents. Le véritable problème de la moralité est donc le suivant : former, en s'aidant du moi naturel, — fait d'impulsions instinctives, — « un moi volontaire dans lequel les désirs sociaux, les affections sociales dominent, et en qui le suprême principe directeur de la délibération est l'amour des objets qui rendront possible cette transformation ». Si nous iden-

tifions, comme nous devons le faire, de tels intérêts avec la vertu, nous pouvons dire avec Spinoza que le bonheur n'est pas la récompense de la vertu, mais la vertu même.

Dans la troisième partie, sont examinés certains problèmes actuels sur les diverses applications de la morale : étude des droits et des devoirs politiques, éthique de la vie économique et familiale. Ces problèmes particulièrement délicats ne sont pas tous résolus. Les auteurs ont volontairement proposé aux discussions de leurs lecteurs ces *unsettled problems;* mais, pour la plupart, ils sont posés d'une façon précise, et là même où les solutions chères aux auteurs sont indiquées, on ne peut que louer le sens du concret, du pratique qui les inspire dans leurs réponses. Ce sens du concret, du vivant, est d'ailleurs l'impression d'ensemble qu'on retire de la lecture de cette œuvre. On devait s'y attendre, étant donné que M. Dewey appartient à l'école pragmatiste, préoccupée surtout de faits et d'action. Mais on aurait tort de se représenter M. Dewey sous des traits analogues à ceux de W. James : c'est un dissident du pragmatisme plutôt qu'un disciple. Sa morale démocratique de sociologue, son souci de netteté scientifique, donnent à sa pensée une tournure originale.

Et peut-être M. Schinz dans son article récent : *Professor Dewey's Pragmatism* (1) exagérait-il en le rapprochant de l'école de MM. Dürkheim et Lévy-Bruhl; mais, peut-être aussi, cette exagération est-elle moindre qu'on pourrait le croire au premier abord. On ne peut chercher à définir, dans une analyse, l'exacte position de M. Dewey, qui est d'ailleurs assez obscure. Toujours est-il que son « pragmatisme scientifique » l'oppose aux tendances religieuses du pragmatisme tel que nous le considérons trop souvent en France. Et, à coup sûr, s'il y a une métaphysique du pragmatisme, ce n'est pas chez M. Dewey logicien et moraliste qu'il faudrait la chercher. Son naturalisme idéaliste lui fait une place spéciale, place d'honneur assurément, mais un peu à l'écart, dans le chœur des pragmatistes anglo-saxons.

Dans ce volume, la première partie a été écrite par M. Tufts, la seconde et les chapitres XX et XXI de la troisième par M. Dewey ; le reste de la troisième partie est de la main de M. Tufts. Les exposés historiques de ce dernier recommandent la lecture de ce livre à ceux qui s'intéressent aux études sociales et économiques, aussi bien qu'aux moralistes.

E. D.

(1) *Journal of Philosophy,* n° 22, 1908.

Dr Willems, professeur au Séminaire de Trèves : *Philosophia moralis*, Trèves, Imprimerie de Saint-Paulin, 1908.

Il y a environ deux ans que le Dr Willems a publié son *Cours de Philosophie* en deux volumes. Nous avons rendu compte, ici même, de ce savant ouvrage. L'auteur n'y avait pas compris la morale, sans doute parce qu'elle était la matière de l'enseignement d'un autre professeur. Quelques amis lui ont fait observer que son cours ainsi restreint restait incomplet. Nous devons à leur intervention un nouveau et intéressant volume.

L'auteur débute par rechercher l'origine de l'idée de moralité. Après avoir réfuté les théories à la mode, il montre qu'elle n'est point une idée spéciale, mais simplement l'application de l'intelligence proposant à la volonté une conduite conforme à la nature de l'homme et à sa place dans le monde. Cette nature a son tour, et ses conditions essentielles ont pour règle la nature même de Dieu, qui en est la source. La morale ne dépend donc pas absolument de la volonté de Dieu, mais de la nature même de l'être, source de tous les êtres, et Dieu ne peut avoir des volontés qui ne soient pas conformes à sa nature.

M. Willems distingue très à propos la fin de l'homme et la règle de la morale. La fin de l'homme objective est Dieu, la fin subjective est la béatitude ; mais la règle est la nature des choses. Il y a donc une morale naturelle qui peut être connue par la seule raison, en tenant compte toutefois de nos devoirs envers Dieu, dont l'intelligence humaine peut se démontrer l'existence. Mais l'obligation morale a nécessairement pour fondement la volonté divine, soit entrevue par la raison même, soit proclamée par la révélation.

Nous ne suivrons pas l'auteur dans l'exposé des droits et des devoirs, cet exposé étant au fond le même chez tous les docteurs catholiques. Nous relèverons seulement son opinion sur quelques points contestés.

M. Willems admet le probabilisme, non pour le pénitent, qui doit toujours s'efforcer d'agir avec une conscience certaine, mais pour le confesseur, qui ne doit pas exiger une perfection absolue, ni condamner une manière d'agir qui a pour elle une autorité sérieuse. Cette remarque nous paraît ôter les inconvénients que l'on a coutume d'attribuer au probabilisme.

Il croit obligatoire le prêt sans intérêt fait à une personne dans l'embarras si le remboursement est sûr. Peut-être ne tient-il pas

assez compte de ce que l'école appelle *Damnum emergens*. Quand on prête une somme importante, ne se prive-t-on pas des revenus que cette somme eût pu procurer? Il reconnaît, d'ailleurs, qu'aujourd'hui l'argent est productif.

L'origine de la propriété est fondée par lui sur l'occupation, et non sur le travail. Sans doute, l'occupation précède nécessairement le travail, mais est-ce que le travail ne confirme pas la propriété? Le champ que j'ai longtemps travaillé n'acquiert-il pas une valeur considérable qui est bien à moi comme à la cause de cette valeur? D'un autre côté, il nous paraît difficile d'admettre comme légitime la propriété d'un champ que je laisse indéfiniment en friche. Pour avoir un droit vis-à-vis des tiers, il ne suffit pas de dire : ce champ est à moi, il faut l'occuper de fait, et comment l'occupe-t-on, sinon en le travaillant?

Il n'admet pas comme droit le salaire familial, il n'y voit qu'un acte de charité vis-à-vis d'ouvriers chargés de famille.

Nous eussions souhaité qu'il suivît la même règle en ce qui concerne l'impôt progressif. Qu'un pays où les hautes classes sont maîtresses établisse l'impôt progressif, cela peut être une charité vis-à-vis des classes moins fortunées, mais nous ne voudrions pas qu'on en tirât la conséquence que cette forme d'impôt est juste en elle-même. C'est toujours le même sophisme : il faut que les riches paient plus que les pauvres. Eh ! sans doute, mais cela arrive avec l'impôt proportionnel et la proportion arithmétique. La proportion géométrique est inapplicable en pareille matière, car si faible que fût la progression, elle arriverait rapidement à dépasser la fortune du contribuable. Il faut, alors, se rejeter sur une taxation arbitraire, ce qui est un vrai danger.

Nous avons étudié autrefois cette question (*L'Impôt et les théologiens*, Bloud et Cie) et nous nous sommes assuré que pas un théologien de renom n'a admis l'impôt progressif, excepté tout récemment le P. Cathrein, et encore y met-il la condition que la progression soit très faible.

Le Dr Willems étudie à fond les rapports de l'Église et de l'État. Il proclame un domaine indirect de l'Église, même sur le temporel, en tant que les actes de la société civile puissent être nuisibles au salut éternel, qui doit être la fin suprême. Il montre le droit de l'Église d'enseigner, d'établir des écoles et de les surveiller. On ne peut obéir à une loi contraire à la loi divine ou naturelle. C'est ce que disait, autrefois, Montalembert quand on lui opposait la volonté nationale : Un peuple, répondait-il, a besoin d'avoir raison. Combien il serait nécessaire de redire aujourd'hui cet aphorisme en France !

D. V.

Antonio Rosmini : *Compendio di etica*, etc. — 1 vol. in-8°, Roma, Desclée.

C'est un excellent ouvrage, mais il n'a rien de particulièrement original pour le fond. C'est simplement la morale chrétienne. Mais l'auteur l'expose avec une grande clarté et avec une rigueur de déduction et une puissance de synthèse qui font de cet abrégé sans prétentions un livre en tout digne d'un si grand esprit. Il remonte jusqu'aux dernières racines de l'obligation morale et montre que la volonté est bonne quand elle opère en une manière qui distribue son affection aux divers êtres connus, en proportion du degré d'être qu'ils ont en eux-mêmes, et qu'elle ne peut être bonne, si elle agit contrairement à ce principe, d'où résulte pour elle ce qu'il appelle la nécessité morale d'agir en conformité de l'être connu, si elle ne veut pas être mauvaise. L'auteur termine en montrant, dans un langage superbe et avec une grande élévation de pensée, que le méchant n'est jamais heureux, parce qu'il lui manque, et que l'homme vertueux n'est jamais malheureux, parce qu'il possède le bien propre de l'homme, la vertu, la communion amoureuse à l'esprit infini, le bien de l'intelligence, comme s'exprime Dante dans son *Enfer*.

H. Trouche.

II. — LOGIQUE

Frédéric Enriques : *Les Problèmes de la science et la logique*. Traduit de l'italien par Julien Dubois, Alcan, 1909, 251 pages.

Ce livre est la première partie des *Problemi della Scienza*, parus en 1906. Son esprit est « critique et positif » (p. 1). — Il faut prendre ces mots au pied de la lettre ; il s'agit, en effet, d'établir une « gnoséologie », où toutes les phases du travail de constitution de la science sont passées au crible d'une critique radicale.

D'abord, il n'y a pas d'absolu, en aucun domaine : physique, moral ou mathématique ; il n'y a donc pas non plus de problèmes insolubles, tout étant un enchaînement de relatifs (p. 11). — Le devoir est ainsi posé : « Qui *veut* une fin *doit* vouloir au moins un des moyens capables d'y conduire » (p. 22). Les « devoirs absolus » sont ceux qui « intéressent des fins générales ». (*Ibid.*) (Mais pourquoi *dois*-je vouloir une fin, même générale ?)

L'auteur distingue dans tout fait l'aspect objectif, portant sur « l'accord des prévisions », et l'aspect subjectif, provenant des « moyens employés » (p. 39). — La réalité « suppose : un ensemble de sensations qui se produisent invariablement dans certaines conditions *volontairement* établies » (p. 83). L'hallucination est un « *invariant*, par rapport à la correspondance des volitions et des sensations » (p. 99). — La nécessité d'une loi physique est un sentiment tout subjectif (p. 104).

Toute science déductive surtout exige des définitions. Il faut distinguer les définitions du début, qui sont de « simples descriptions » ou des « *définitions psychologiques* » (pp. 165-166). « En fait, comment serait-il possible de rédiger une géométrie, après avoir retranché du vocabulaire chacun des mots représentatifs des idées géométriques ? » (*Ibid.*) — Les définitions qui suivent sont proprement « *logiques* ». — Elles sont « seules parfaites, de sorte qu'on peut substituer au terme défini ceux qui servent à la définition ; elles ont ainsi un sens relatif rigoureusement déterminant » (p. 165). Les définitions « psychologiques » peuvent être réduites aux définitions « logiques » au moyen des « postulats » qui les rendent « intelligibles », abstraites. A la définition de la droite comme la plus courte entre deux points, on substitue le postulat : « deux points appartiennent à une droite, et à une seule » ; d'où tout rapport perceptible est exclu (p. 169-170). — Suit une théorie, fastidieuse peut-être, sur les différents « types » de définitions : par réunion, par interférence, par abstraction (pp. 180 et sq.). — Il s'agit donc de constituer une science, où l'origine de tout apport, quel qu'il soit, est strictement authentiquée. L'arithmétique, par exemple, repose sur ce « postulat *psychologique* » que « certains actes de la pensée peuvent se répéter indéfiniment » (p. 196).

La science peut-elle prétendre à la rigueur absolue ? — Atteint-elle la substance ? La quantité de matière est-elle invariable ? « Une supposition transcendante » serait « privée de sens ». — Il n'y a là qu'un concept, et « à quoi donc se réduit la condition d'une définition qui ne correspond à aucun objet physiquement possible » (p. 202) ? Landolt et Heydweiller auraient trouvé qu'une solution de soufre dans l'eau subit une perte « inférieure à 0,000001 » (p. 201). — Nous supposons volontairement l'invariabilité (p. 204). — De même pour la continuité du rapport causal (p. 208). — En somme, la science exige des « *suppositions* » (p. 241), que d'autres appellent *a priori* ou *conventions*. Ces suppositions ont leur fondement jusque dans l'inconscience, l'adaptation à la vie ; le tout étant « un enchaînement d'approximations successives » (p. 242).

Cet ouvrage contient certainement des pages de fine analyse. Mais n'y a-t-il pas abus à appeler « *psychologiques* » les opérations *logiques* qui constituent la science, l'arithmétique, par exemple ? Le « psychologique » est ce qui se réfère à la conscience individuelle, ce qui lui est immanent, le phénomène de conscience. — La théorie du syllogisme, de la déduction et de l'induction, est indépendante de ma conscience, elle est impersonnelle, elle vaut pour toute pensée ; elle est « logique ». — Et n'est-ce pas cette irréductibilité du logique au psychologique qui ruinera toujours tout essai d'empirisme, si radical, si finement analysé soit-il, même celui d'Enriques ?

Une querelle au traducteur ; les mots « cromosome, philogenèse » (p. 58), « étérogonie » (p. 111), « neuron » (p. 245), restent italiens.

J. D.

III. — PHILOSOPHIE SCIENTIFIQUE

H. Poincaré : *Science et Méthode.* Un vol. in-16, 314 pages, de la *Bibliothèque de philosophie scientifique.* E. Flammarion, Paris.

Les études réunies ici en volume se rapportent, comme le dit l'auteur, « plus ou moins directement » à des questions de méthodologie scientifique. Nous ne pouvons, comme il le faudrait, examiner chacune à part, mais seulement signaler les idées auxquelles M. Poincaré semble attacher le plus d'importance.

La méthode scientifique comporte deux procédés principaux, — l'observation et l'expérimentation, — dont il est relativement aisé d'indiquer les règles. Au contraire, la difficulté est presque insurmontable de dire comment il faut *choisir* entre toutes les observations et toutes les expériences qui s'offrent. Le plus sûr est de considérer le savant à l'œuvre. Quels sont les procédés de travail du mathématicien, par exemple ? (Cet exemple, nous dit-on, est le meilleur, et le mécanisme de l'invention mathématique ne diffère guère de celui de l'invention en général.) — La science faite est une provision de pensée dont nous font bénéficier nos prédécesseurs : le savant cherchera donc des connaissances qui puissent servir aux autres et le plus souvent possible ; il observera surtout les faits qui se répètent ; or, les faits *les plus simples* sont ceux qui ont le plus de chances de se renouveler, puisqu'ils supposent le concours de circonstances moins nombreuses. Ces faits *réguliers* perdent leur intérêt méthodologique, lorsqu'ils ont été soumis à une loi. C'est, dès lors, sur les exceptions, sur

les cas extrêmes, que se portera l'attention du savant. Ainsi, le mathématicien peut, avec les éléments dont il dispose, former une foule de combinaisons ; il choisira celle qui pourra prendre place dans une classe de combinaisons analogues. Remarquer cette analogie, c'est découvrir une loi et c'est à quoi doivent servir les faits ; c'est, dit M. Poincaré, leur *rendement*. Or, il y a des faits « à grand rendement ». Ce sont ceux-là que le mathématicien choisira. C'est un besoin de simplicité, d'ordre et même de beauté, qui nous fait suivre la loi de l'économie de la pensée. La recherche de l'élégance en mathématique n'a pas d'autre signification.

Comment le mathématicien invente-t-il la combinaison à grand rendement ? Le moi inconscient joue un rôle capital dans l'invention mathématique : il est mis en branle par la réflexion consciente et précise, — si celle-ci ne lui imprimait qu'un faux mouvement, le mécanisme inconscient ne fonctionnerait pas ou ne produirait rien qui vaille. Après une bonne mise en marche, il fait des combinaisons innombrables. Mais pourquoi quelques-unes seulement franchissent-elles le seuil de la conscience ? Parce qu'elles affectent seules assez vivement notre sensibilité, — et que l'on ne s'étonne pas de voir invoquer ici la sensibilité, « ce serait oublier le sentiment de la beauté mathématique, de l'harmonie des nombres et des formes, de l'élégance géométrique » (p. 57). Les combinaisons qui sont sans utilité sont sans action sur la sensibilité esthétique. Ce n'est là qu'une hypothèse, mais confirmée par cette remarque : lorsqu'un mathématicien a une illumination subite, rarement elle le trompe, et, si elle le trompe, elle eût flatté, étant juste, notre instinct d'élégance mathématique. Toutefois, il ne faut attendre du moi subliminal que des inspirations et des points de départ : c'est toujours à la lumière de la conscience que s'effectuent les calculs même mécaniques, suivant des règles fixes comme l'addition ou la multiplication.

La simplicité des faits est toute relative à la faiblesse de notre esprit qui ne peut tenir compte que d'un nombre limité de conditions. Quelquefois, la simplicité est réelle ; d'autres fois, elle n'est qu'apparente : les circonstances multiples dont dépendent les faits « obéissent aux lois du hasard et arrivent ainsi à se compenser » (p. 308). Mais qu'est-ce que le hasard ?

N'est-il que la mesure de notre ignorance ? Ce qui serait hasard pour l'ignorant ne le serait plus pour le savant (p. 65). Cette réponse est insuffisante, puisque nous distinguons entre les faits dus au hasard et ceux dont nous ignorons les causes. Nous invoquons le hasard lorsqu'une variation, inappréciable pour nous dans la cause,

produit dans l'effet une modification très apparente : ainsi l'impulsion qui fait tomber d'un côté ou d'un autre un cône en équilibre sur sa pointe ; celle qui fait, dans le jeu de la roulette, que l'aiguille s'arrête sur une case plutôt que sur la case voisine. Semblent encore fortuits les phénomènes qui dépendent des causes très nombreuses, *complexes :* ainsi la distribution des gouttes de pluie, le rang d'une carte dans un jeu longtemps battu. Que signifient les mots *cause très petite, très complexe ?* Nous ne pouvons saisir la probabilité que comme une fonction continue. Cela admis, « une différence est très petite, un intervalle très petit, lorsque, dans les limites de cet intervalle, la probabilité reste sensiblement constante » (p. 87). Les causes complexes (tel le nombre de fois que l'on bat les cartes) sont celles qui tendent à produire l'uniformité. L'état de nos moyens d'investigation ne nous permet pas de discerner les différences au-delà d'une certaine uniformité relative. D'autre part, l'action des causes complexes faisant tendre le monde vers l'uniformité, des différences qui nous paraissent aujourd'hui appréciables seront, pour nous, effacées dans des milliards de siècles. C'est au degré d'uniformité auquel est arrivé le monde, à un instant donné, qu'il faut rapporter la petitesse des causes.

Dans son livre II, M. Poincaré essaye d'expliquer la genèse de la notion d'espace par une théorie psycho-physiologique et évolutioniste. L'espace ainsi acquis est relatif, — relatif à notre constitution organique. Après avoir ainsi montré l'invention dans l'esprit « du géomètre inconscient qui, chez nos lointains ancêtres ou dans les brumeuses années de notre enfance, nous a construit une notion instinctive de l'espace » (p. 309), M. Poincaré montre comment l'adolescent comprend, c'est-à-dire encore invente, les définitions mathématiques et la part de l'intuition dans l'acquisition des premiers principes d'arithmétique ou de géométrie. L'élève de l'enseignement secondaire est dans un état de développement correspondant à celui des géomètres antiques ou des premiers géomètres modernes. D'ailleurs, les plus hautes spéculations mathématiques ont besoin de l'intuition ; c'est en vain qu'on voudrait ramener toute la mathématique aux règles de la logique. « Autant dire que tout l'art du joueur d'échecs se réduit aux règles de la marche des pièces » (p. 158). M. Poincaré reproduit les articles où il a fait le procès de certains logisticiens.

Les livres III et IV ne sont que des illustrations de la doctrine précédente au moyen d'exemples empruntés aux sciences physiques, à la géodésie et à l'astronomie. L'auteur y signale des faits à grand rendement : telle cette expérience de Kaufmann sur les rayons du

radium, qui menace de révolutionner à la fois la mécanique, l'optique et l'astronomie.

Le nouveau volume de M. Poincaré ajoute à ses deux prédécesseurs dans la même collection d'ingénieuses remarques sur l'invention dans les sciences, sur le hasard, sur l'enseignement des mathématiques. Mais c'est un recueil d'études conçues indépendamment les unes des autres et dont le lien reste assez lâche malgré le soin pris par l'auteur de le resserrer au début et à la fin du livre. Les philosophes regretteront que, cette fois encore, M. Poincaré ne leur ait pas donné sur un pareil sujet une étude plus systématique. Ils s'étonneront aussi de ses hardiesses en psychologie (voir *La relativité de l'Espace*). Les savants n'apprendront ici que peu de philosophie, — et rien autre ; enfin, le grand public, à qui peut-être l'on songeait, ne saura guère apprécier que le style et l'humour de l'auteur.

Henry Ollion.

Dr A. Voss : *Uber das Wesen der Mathematik.* Conférence faite en séance de l'Académie des Sciences de Bavière. Avec des notes. Leipsig, Teubner, 1908.

En quoi consistent les mathématiques, et comment il se fait que nous voyions en elles la seule connaissance certaine, au point d'y vouloir rapporter toutes les autres : telle est la question que M. Voss s'est posée.

La seconde partie en est rapidement traitée. La cause de notre soumission aux mathématiques tient dans ce fait que toute théorie, toute étude même est soumise à l'*idée de fonction*. Étudier un phénomène, c'est établir une correspondance entre ses divers états et diverses valeurs correspondantes de quantités mesurables qui sont les *déterminantes* du phénomène. Dans un rapide tableau nous est montrée l'absorption de la Mécanique dans la mathématique : elle commence à Galilée, elle est complète chez Laplace.

Qu'est-ce donc que cette mathématique ?

Autrefois, on la nommait *science des grandeurs*. Les modernes, eux, la nomment *science du nombre*, parce qu'ils sont parvenus à la reconstruire tout entière à partir de la notion de *nombre entier*.

Le nombre entier lui-même peut être considéré comme dépendant de la notion d'*ensemble* ; il est le *nombre cardinal* d'un *ensemble fini*.

A partir de là, on aura les généralisations successives suivantes :

1° Nombre algébrique, c'est-à-dire nombre considéré avec le signe + ou —.

2° Quantité fractionnaire, composée de deux nombres entiers soumis à certaines règles de calcul.

3° Quantité complexe, composée encore de deux nombres (soit entiers, soit fractionnaires), soumis à de nouvelles règles de calcul.

4° Quantités hypercomplexes de divers ordres.

Ces quantités forment des classes successives telles que chacune contienne la classe précédente comme cas particulier. Pour toutes, on peut définir l'égalité, l'addition et la multiplication. Chez toutes, la multiplication est associative ; elle n'est commutative que pour les trois premières classes, lesquelles seules d'ailleurs seront utilisées dans l'analyse classique.

Une autre sorte de généralisation conduit à la notion de *quantité incommensurable avec l'unité*, laquelle est donnée comme limite d'une suite indéfinie, convergente, de quantités des classes précédentes.

Grâce à cette dernière généralisation, est alors abordable l'étude du *continu*, par suite l'étude des fonctions, le calcul différentiel et le calcul intégral. Mais il ne faudrait pas croire qu'on soit au terme des généralisations ; les *principes de permanence*, qui ont été posés comme lois pour définir et les nombres entiers après l'un d'eux et les incommensurables ont permis à M. Cantor de déterminer des classes de nombres transfinis.

On pourrait penser que M. Voss a dès lors répondu à sa question, ayant fait voir le développement logique de la mathématique ; mais il ne veut pas laisser dans l'ombre deux questions si importantes : celle des postulats géométriques, celle de la logique formelle et de l'avenir des mathématiques. Sur ces deux points, les opinions de M. Poincaré sont souvent invoquées.

*
* *

Voici en raccourci le plan de cette conférence qui, publiée, complétée par des notes précises, est d'une lecture facile et fort intéressante.

Je ne veux pas insister sur le point de vue adopté par l'auteur. Les géomètres allemands d'aujourd'hui, un peu figés, semble-t-il, par l'étude de Weierstras et de Kroncker, nous ont habitué à les leur voir prendre. A notre avis, cette manière de considérer la mathématique comme un développement logique, uniquement, est dangereuse pour l'esprit, et quelque peu artificielle. Force résultats, et des plus impor-

tants, — et en général tout ce qui concerne l'incommensurable, — n'ont leur genèse expliquée que par l'histoire.

Il faut d'ailleurs rendre à M. Voss cette justice d'avoir constamment évoqué des souvenirs d'histoire, ce qui ne fait pas un des moindres agréments de son ouvrage. En particulier, c'est sur l'histoire qu'il se fonde pour répondre à une question dernière, une question qu'il est si étrange qu'on se soit posée : Comment la mathématique peut-elle continuer d'être?

C. L. DE P.

IV. — PÉDAGOGIE

Compayré : *L'Adolescence.* 1 vol. in-16 de la *Bibliothèque de Philosophie contemporaine,* Paris, ALCAN, 1909.

En un petit volume de deux cents pages à peine, clair et facile à lire, M. Compayré nous donne un excellent résumé des deux gros volumes de Stanley Hall sur l'Adolescence (1). Il ne se borne pas d'ailleurs à présenter les conclusions du professeur américain ; chemin faisant, il les complète et souvent les réfute. Son petit livre a donc un double mérite : d'une part, il nous donne sous forme assimilable la moelle d'une énorme et indigeste complication, et, d'autre part, un commentaire constant nous livre la pensée toujours intéressante de M. Compayré. Nous ne pouvons cependant passer sous silence un regret : le livre de Stanley Hall, comme tout livre américain, n'est pas composé : la même question revient, sous la même forme, dans trois ou quatre chapitres différents. M. Compayré nous eût rendu plus service encore en jetant tous ces précieux matériaux dans un creuset bien français, au lieu de les laisser juxtaposés dans le désordre de l'original. Il n'eût pas dû pousser aussi loin le souci de l'objectivité. Sans avoir l'audace de proposer un plan, nous essaierons du moins, dans ce bref compte rendu, de rapprocher l'un de l'autre des chapitres qui se complètent.

Stanley Hall part de l'évolutionnisme, du monisme et de la psychologie génétique qui, dans l'évolution mentale d'un individu, veut voir le résumé de l'évolution de l'espèce. Ses conclusions seront donc hypothétiques et discutables comme ses prémisses, mais tous les faits qu'il apporte sont fidèlement extraits d'enquêtes énormes et consciencieuses et vraiment dignes d'étude.

(1) *Adolescence*, by Stanley HALL, New York, APPLETON.

Il essaie d'abord de fixer la durée de l'adolescence. Elle est parallèle à la puberté et dure comme elle de treize à dix-neuf ans environ, elle commence plus tôt chez les filles, et pour les deux sexes elle varie avec les peuples. Elle est accompagnée d'un développement considérable du corps : chez les garçons, c'est vers quatorze et quinze ans que se fera la plus forte croissance en hauteur, vers quinze et seize ans la plus fortea ugmentation de poids. C'est pendant ces années que les muscles ont le plus besoin d'exercice et les poumons de grand air.

Conclusion évidente : ne pas placer à ce moment le surmenage d'un examen et la rigoureuse claustration de l'enfant. Stanley Hall insiste sur la grande importance du développement musculaire dans l'éducation de la volonté et de l'énergie morale : James, dans sa *Psychologie,* avait déjà fait les mêmes remarques. Il signale les maladies de l'adolescence et la nécessité d'une surveillance constante du bon état du corps, particulièrement chez les filles. C'est à ce moment que les tares héréditaires agissent le plus fortement ; c'est à ce moment qu'apparaissent les germes de la tuberculose, de la neurasthénie, etc... ; la vigilance des parents doit donc redoubler, et très spécialement pendant la seizième année.

Période de la joie et souvent d'une joie exubérante et folle, l'adolescence est aussi la période de la tristesse profonde ; des adolescents, beaucoup plus nombreux qu'on ne le croit, pensent à la mort et au suicide. C'est à cet âge que naît le pessimisme de Leopardi et de Schopenhauer, le désespoir de Prévost-Paradol. L'adolescence est d'ailleurs l'âge des contrastes : les adolescents vont tout de suite à l'extrême dans le sens du bien comme dans le sens du crime. C'est l'âge de la vertu immaculée ; c'est aussi l'âge — et de plus en plus — où apparaît la tendance au vol et au meurtre.

Dans une même âme se succèdent des sentiments opposés : tristesse et joie, audace et timidité, c'est l'âge de l'instabilité. Pour expliquer les périodes alternatives de paresse et de travail des adolescents, M. Stanley Hall fait appel à la psychologie génétique : ces périodes, dit-il, sont une image très amoindrie de la vie des premiers hommes, de leurs efforts prolongés que suivaient de longs mois de repos. — ??? — Il étudie la crise de l'imagination chez les jeunes gens et surtout chez les jeunes filles, l'épanouissement de l'amitié et la naissance de l'amour avec tout le cortège des sentiments qui l'accompagnent : jalousie, rivalité et colère. M. Compayré réfute vigoureusement le pessimisme de Stanley Hall en ce qui concerne l'amitié : elle ne tend pas à disparaître, et il y a aujourd'hui des amitiés aussi pures et aussi dévouées qu'autrefois.

Nous avons dit que le psychologue américain se servait surtout des réponses faites à ses enquêtes : il met aussi à profit toute la littérature de l'adolescence, d'Homère et Platon jusqu'à Loti. Il y a dans son gros chapitre sur *Adolescence in Literature and Biography* une inépuisable mine d'informations. Il y a des indications que l'on pourrait facilement trouver ailleurs, mais il y en a beaucoup de précieuses et que l'on ne trouve que là.

A propos des documents accumulés par S. Hall, remarquons que la France, citée pour sa littérature, n'est pas citée pour ses enquêtes. Ce n'est pas oubli de l'auteur, c'est que la psychologie de l'adolescent n'est pas plus étudiée chez nous que celle de l'enfant. Il est de notre devoir de ne pas rester en arrière et il est très désirable que les mensurations, les observations des parents et des maîtres soient notées et suivies et que nous en tirions des conclusions pédagogiques.

Stanley Hall essaie d'en formuler pour l'éducation américaine. A l'instruction surtout mécanique et mnémotechnique de huit à douze ans, il oppose l'enseignement de l'adolescent, enseignement qui repose sur le raisonnement, la recherche personnelle, la mise en œuvre incessante de l'initiation intellectuelle. Il critique violemment l'enseignement des États-Unis qu'il accuse d'être routinier et livresque, et sa vigoureuse satire est bien faite pour surprendre ceux qui voient de loin l'enseignement américain et les lecteurs de l'intéressant ouvrage de Buyse (1). Nous nous imaginions que tout était pour le mieux dans le meilleur des nouveaux mondes ; il nous faut rabattre de notre enthousiasme.

Stanley Hall n'est pas moins sévère pour la coéducation américaine, non qu'il signale des dangers d'immoralité — ils sont moindres que nous ne le pensons — mais il insiste sur l'abaissement du niveau de l'enseignement, la diminution de l'énergie chez les jeunes hommes, et surtout sur le bas-bleuisme qui éloigne les jeunes filles du mariage et de leurs devoirs essentiels de femmes.

Il faut lire et méditer ce petit livre : sans doute, ce n'est qu'une ébauche, et M. Compayré est le premier à le reconnaître — mais il nous montre l'intérêt de la psychologie et de la pédagogie de l'adolescent, et la nécessité pour les Français surtout de se donner à ces études. Si cet appel est entendu, l'auteur aura atteint son but. Une « Ligue nationale aérienne » est une excellente chose. Mais nous croyons encore plus indispensable une Ligue plus terre à terre : celle

(1) Buyse : *Méthodes américaines*, Dunod.

qui se donnera pour mission l'éducation rationnelle des jeunes Français.

Georges Bertier.

V. — HISTOIRE DE LA PHILOSOPHIE

Émile Van Biéma : *L'espace et le temps chez Leibnitz et Kant.* 1 vol. in-8° de 336 pages, F. Alcan, éditeur, 1908.

On trouve dans les ouvrages de Kant des textes d'une signification assez difficile à déterminer sur les rapports de la philosophie critique avec les doctrines leibniziennes. D'une part, en effet, Kant, en définissant sa propre pensée, a critiqué celle de son devancier ; il a insisté sur les différences qui séparent sa conception de la sensibilité de celle de Leibnitz, et, d'autre part, il semble, en d'autres passages, ramener à lui Leibnitz, qu'il oppose alors aux wolfiens, qu'on peut considérer comme des disciples infidèles. Ces divers textes ne se complètent donc pas, mais s'opposent, au moins en apparence. Il faut donc les examiner de très près pour arriver à comprendre comment Kant a conçu le rapport du criticisme au leibnizianisme. C'est la première partie de la tâche qu'a entreprise M. Van Biéma dans sa thèse de doctorat. Dans la *Critique de la Raison pure,* l'erreur fondamentale de Leibnitz c'est une théorie inexacte de la sensibilité. Leibnitz a été ainsi amené à confondre les notions sensibles et les notions intellectuelles. L'espace et le temps ne sont pas des rapports de substances ; ce sont, au contraire, des notions antérieures aux objets, des formes subjectives grâce auxquelles les objets rentrent dans la sensibilité et qui permettent ainsi le travail de l'entendement. La connaissance sensible tout entière est relative à l'esprit ; elle ne nous fournit ni des substances, ni un rapport entre des substances absolues, elle nous donne le « phénomène ». Ailleurs cependant, — dans les *Principes métaphysiques de la science de la nature* et dans la polémique avec Eberhard, — Kant distingue entre Leibnitz et ses prétendus disciples, les wolfiens. Procédant à une reconstitution du système leibnizien, il défend le fondateur de la philosophie allemande contre des élèves infidèles. Cette reconstitution du leibnizianisme est d'ailleurs fort inexacte ; c'est ainsi, par exemple, que Kant écrit que le monde des monades est, aux yeux de Leibnitz, « inconnaissable pour nous », ou qu'il voit dans l'harmonie préétablie le pressentiment du problème résolu par la déduction transcendantale. Étudiant Leibnitz

du point de vue criticiste, Kant a profondément altéré sa pensée. Cependant, il avait raison de ne pas confondre Leibnitz avec les vulgarisateurs de l'école de Wolf qui avaient affaibli sur des points essentiels la doctrine de leur maître. Et puisque Kant n'a pas saisi la signification exacte de la pensée de Leibnitz, il reste à étudier les théories des deux philosophes en elles-mêmes, pour étudier non plus leur rapport, tel qu'il a été conçu par l'auteur des *Critiques*, mais tel qu'il est en réalité ; c'est la seconde partie du livre de M. Van Biéma.

Après avoir exposé les théories de Leibnitz et de Kant sur l'espace et le temps, M. Van Biéma examine l'opposition de ces deux théories et leurs conséquences. C'est la partie de son travail qui mérite le plus d'attirer l'attention ; c'est ici en effet que la question du rapport *réel* des deux doctrines est étudiée en détail.

L'apriorité. — Pour le penseur dogmatique comme pour le philosophe critique, l'espace et le temps qui se manifestent au cours de l'expérience peuvent s'y manifester parce que l'esprit porte en lui les dispositions qui rendent cette expérience possible. Kant conserve la théorie leibnizienne de l'innéité de certaines virtualités, mais sa préoccupation est ici très différente de celle de Leibnitz. Ce dernier songeait en effet à concilier la théorie cartésienne de l'innéité avec l'empirisme anglais ; il abordait pour lui-même le problème de la genèse de la connaissance ; Kant, au contraire, ne touchait à la question qu'indirectement, et seulement en tant qu'elle est connexe au grand problème de la *Critique :* que valent nos divers ordres de connaissances ? Chez Leibnitz, l'apriorité montrait surtout l'activité de l'esprit ; chez Kant, « elle est un moment nécessaire d'une double démonstration : celle de la *réalité empirique* de l'objet d'expérience : celle de la *phénoménalité*, tenant au caractère subjectif des conditions d'existence, de ce même objet d'expérience ». M. Van Biéma insiste justement sur le fait que l'apriorité est la condition de la réalité empirique du phénomène. En somme, les deux philosophes sont pour l'apriorité, mais « si une différence de points de vue suffit à distinguer deux êtres, on peut dire que, de Leibnitz à Kant, la théorie de l'apriorité de l'espace et du temps change de nature ».

L'intuitivité. — Nous touchons ici à la nouveauté capitale du criticisme. Pour Leibnitz, en effet, l'espace et le temps, rapports de coexistence et de succession, sont des abstractions de l'intelligence, des rapports concevables par l'entendement ; pour Kant, ce sont des données *intuitives* et sensibles. Cependant, pour l'un et l'autre, il n'y a qu'un espace et qu'un temps, homogènes, infinis, émanés de l'acti-

vité de l'esprit. Mais l'un réduit l'espace et le temps à des rapports conçus par l'entendement, tandis que l'autre fait de l'espace et du temps en premier lieu des intuitions, et, ensuite, — l'intuition intellectuelle étant impossible, — des intuitions sensibles ; l'espace et le temps ne sont aucunement des connaissances discursives, fournies par l'entendement.

La subjectivité. — Selon Leibnitz, l'espace et le temps sont subjectifs à un double titre : parce que tout en un sens est subjectif, en tant que représenté dans un nombre infini de sujets ; ensuite parce que l'espace et le temps résultent d'une construction opérée par l'esprit avec des éléments subjectifs pour matière. Mais l'espace et le temps ont une valeur objective, car ils expriment des rapports « bien fondés » ; ce sont des fictions sans doute, au point de vue du représenté, non au point de vue du représentatif ; ils expriment par avance les relations qui se trouveront réellement dans les représentations ultérieures des monades. Cette théorie est, selon Kant, inadmissible. L'objectivité de l'espace et du temps n'est pas la garantie de la connaissance sensible : elle la ruine, car elle empêche d'en assurer la réalité empirique et conduit à l'idéalisme dogmatique ; elle est incompatible avec la nécessité des mathématiques. L'idéalisme critique sauvegarde au contraire la valeur de la connaissance sensible et établit la réalité des connaissances *a priori*. L'espace et le temps sont un *donné* qu'il ne faut songer ni à construire, ni à déduire, et comme ces données servent de matière à des sciences dont la certitude est apodictique, il y a là une preuve de leur apriorité et de leur subjectivité. Kant a voulu avant tout garantir la spécificité du monde sensible ; chez Leibnitz, au contraire, la théorie de l'espace et du temps est impliquée par tout son système métaphysique. L'originalité de Kant a été d'insister sur la spécificité, et par suite sur la subjectivité ; « c'est l'esprit humain, en effet, qui est contraint d'accepter cette spécificité, et, en dehors de cette condition imposée à l'existence sensible de l'homme, nous ne savons rien de l'espace et du temps ».

E. D.

VI. — LETTRE DE M. H. DELACROIX

Monsieur le Directeur,

Voulez-vous me permettre de rectifier, pour les lecteurs de votre Revue, une inexactitude qui s'est glissée dans le compte rendu,

d'ailleurs substantiel et intéressant, qu'un de vos collaborateurs a donné de mon ouvrage sur les grands mystiques chrétiens ?

Il s'agit de cette espèce de visions intellectuelles où les mystiques croient recevoir d'une manière incompréhensible la claire intelligence de mystères chrétiens. Certains psychologues, pour expliquer cet état, supposent qu'il y a chez les mystiques « sentiment de comprendre sans que le fait de comprendre se soit produit, parce qu'il n'y a rien à comprendre ; il n'y avait donc dans tous ces cas qu'une illusion de connaissance » (p. 395 de mon ouvrage). Le compte rendu, à deux reprises (pp. 680 et 681), me prête cette hypothèse. Or, celle que je soutiens est en réalité toute différente, et mon texte est très net sur ce point. Aux pages 395 et 396 de mon ouvrage, je cherche à montrer qu'il y a sous les mystères chrétiens certains éléments rationnels que le mystique peut appréhender. « Ce fait nous aide à comprendre que les mystiques parfois mettent un sens dans l'incompréhensible et que, dans des moments d'illumination intellectuelle qui éclairent d'un jour nouveau de vieilles croyances familières, ils entrevoient des rapports logiques sous les mystères d'une religion. » Je signale encore la combinaison d'éléments intellectuels qui intervient dans le développement des dogmes et enfin la projection que fait le mystique de certains de ses états d'âme dans les dogmes chrétiens. Ma conclusion, formulée du reste avec prudence, comme il convient, est « qu'il peut y avoir une opération intellectuelle dans les visions intellectuelles des mystiques » (396 cf. p. 383). Elle est donc très différente de l'opinion qui m'est attribuée. C'est pourquoi j'ai cru devoir la rappeler.

Veuillez agréer, Monsieur le Directeur, avec mes remerciements, mes salutations empressées.

H. Delacroix.

RECENSION DES REVUES

Bulletin de la Société française de Philosophie. — Mai 1908. — G. Belot : *La Morale positive. Examen de quelques difficultés.* — Sans entrer ici dans l'analyse détaillée de toutes les idées qui ont été présentées à l'occasion des thèses que M. *Belot* a soutenues sur la

morale dans son livre (1) et devant la Société de philosophie, nous nous bornerons à indiquer quelques questions sur lesquelles a porté principalement le débat.

Vient en premier lieu la question du rôle de la Raison en morale, et de la manière dont il faut concevoir cette Raison. Pour bien comprendre en quels termes cette question se pose à propos de la théorie de M. *Belot*, il faut d'abord indiquer le rôle qu'il prétend assigner à la raison en morale. Selon M. *Belot*, il faut renoncer à l'ancienne conception des métaphysiciens qui pensaient que la Raison tire d'elle-même, par une déduction nécessaire, les principes et les règles de la morale ; la morale doit être positive, c'est-à-dire reposer sur l'observation et l'analyse des faits moraux donnés dans la réalité ; c'est la réalité, et non la raison, qui nous fait connaître les fins que nous pouvons poursuivre ; car la Raison est une faculté purement formelle et vide de tout contenu matériel, aussi bien lorsqu'il s'agit de la morale que lorsqu'il s'agit des autres sciences du réel. Mais en même temps qu'elle est positive, la morale peut et doit être rationnelle. De quelle nature peut donc y être l'intervention de la raison purement formelle que conçoit M. *Belot ?* A cette question, il répond que la raison, aussi bien en morale que partout ailleurs, a pour fonction d'unifier, de systématiser ; et ce qu'il s'agira ici de systématiser, ce sont les *fins :* choisir entre les différentes *fins dont l'observation et l'expérience nous fournissent l'idée,* celles qui comportent le plus grand nombre de compossibilités, et assigner à chaque fin un rang qui permette l'harmonisation la plus complète et la plus parfaite des différentes fins, tel est le rôle de la Raison. — C'est ainsi que la Morale sera à la fois *positive* et *rationnelle; positive,* dirons-nous, dans sa matière, et *rationnelle* dans sa forme, au lieu d'être rationnelle à la fois dans sa matière et dans sa forme, comme le prétendaient les métaphysiciens.

Telle est, résumée dans ses traits essentiels, croyons-nous, la thèse de M. *Belot.* Elle n'a point paru à l'abri de toute critique ; la conception de la raison a paru, surtout à M. *Darlu,* singulièrement flottante et équivoque. Une faculté purement formelle et vide de tout contenu peut-elle jouer le rôle que lui assigne ici M. *Belot ?* M. *Darlu* a fait remarquer qu'en morale il ne s'agit pas seulement de constater des fins, mais aussi de *choisir* entre elles ; ce choix, dit M. *Belot,* doit être *rationnel;* or cela revient à dire que la raison doit avoir des principes, des règles capables de lui fournir un critère de la ratio-

(1) *Études de morale positive,* Paris, Alcan.

nalité. « Vous parlez d'organisation de la conduite, dit M. *Darlu*. Mais qui dit organisation, dit introduction d'un certain ordre dans le donné, donc préférence et recherche de cet ordre, — et dès lors il faut bien qu'il y ait un critère rationnel » (p. 178).

M. *Durkheim*, de son côté, a présenté une objection analogue, quoique inspirée par des préoccupations différentes. Il fait remarquer que, selon M. *Belot*, le rôle de la raison, en morale, n'est pas simplement de connaître la moralité donnée en fait, mais aussi de construire, de créer, de légiférer, de promouvoir de nouvelles règles morales. Cette objection nous paraît voisine de celle qu'a présentée M. *Darlu*, car elle tire sa force de ce fait qu'on ne voit pas comment une raison purement formelle, vide de tout contenu, peut dépasser le fait et poser un devoir être.

La même objection, sous une forme un peu différente, a été, plus loin, présentée par M. *Rauh*.

Passant ensuite à une autre objection, M. *Durkheim* a reproché à M. *Belot* de ne pas suffisamment justifier cette idée que la rationalité dont il vient d'être question est un facteur essentiel de la moralité; M. *Durkheim* pense, au contraire, que « la réflexion élève et parachève la moralité, mais n'en est pas, en fait, la condition nécessaire » (p. 197).

Enfin, il s'attaque à l'hypothèse que présente M. *Belot* relativement à la nature de la moralité, hypothèse qui consiste à dire que « l'acte moral est celui qui est réclamé par l'intérêt social. Je voudrais vous demander, ajoute M. *Durkheim*, quels sont les travaux, les recherches qui justifient cette hypothèse que je ne saurais, quant à moi, accepter telle quelle à cause de son extrême généralité » (p. 199). Il juge que M. *Belot* n'a pas appuyé cette théorie sur des études assez complètes, et que les hypothèses spéculatives des métaphysiciens (que, pour sa part, il rejette) ont pour le moins une base aussi large.

Revue du Mois. — 10 Janvier 1909. — G. Belot : *Morale et Religion* (p. 1-27). — M. *Belot* se demande si les deux fonctions que l'on appelle morale et religion « apparaissent, dès l'origine, comme différentes, ou si, au contraire, elles se confondent tout d'abord pour ne se différencier que d'une manière progressive » (p. 6). Il commence par exposer la thèse de l'identité fondamentale, qu'il attribue à M. *Durkheim*, thèse d'après laquelle « la morale et la religion seraient à l'origine essentiellement une seule et même fonction d'unification et de discipline sociale, un seul et même fait de subordination de l'individu au groupe et de conscience collective » (p. 12). Après avoir critiqué cette théorie, l'auteur essaie de montrer que les

croyances religieuses, nées les premières, n'ont pas à l'origine un caractère moral, mais qu'au contraire, ce caractère ne s'y ajoute qu'après coup et progressivement. La moralité, de son côté, est née en dehors de la religion et pour des causes tout à fait indépendantes de la conception qu'on se faisait des dieux. Mais, trouvant tout d'abord devant elles les croyances religieuses solidement établies et organisées, les idées morales naissantes n'ont pu vivre qu'avec leur assentiment et en s'y adaptant ; d'abord plus faibles que les croyances religieuses qui étaient plus anciennes et plus profondément gravées dans les esprits, elles se sont appuyées sur elles. Mais progressivement au cours de l'histoire, elles s'en séparent ; la morale devient plus forte que la religion, et c'est alors celle-ci qui cherche à s'appuyer sur celle-là ; les rôles primitifs sont intervertis, et c'est cet état de choses qu'exprime un *Kant*, lorsqu'il déclare que de Dieu et de la vie future il n'affirme plus rien, sinon ce que la morale lui paraît exiger. Ainsi, la religion se résorbe peu à peu « dans la morale, qui seule lui donne consistance et réalité observable. Dans cette dernière transformation, la religion, elle aussi, après les autres fonctions sociales, se laïcise » (p. 27).

Revue Montalembert. — 25 Janvier 1909. — J. Bulliot : *L'Évolution cosmique.* — 1° Un monde matériel en mouvement ne peut pas être éternel. — Sans doute, alors même que notre univers serait éternel, il faudrait, en raison de sa contingence, affirmer qu'il a été créé. Mais il y a plus : on ne saurait admettre l'existence *ab æterno* d'une matière en mouvement. Car, qui dit mouvement dit série successive de localisations dans l'espace, et une telle succession ne se conçoit pas sans un premier terme. D'ailleurs, la matière est inerte, et son mouvement suppose une impulsion première, c'est-à-dire un commencement dans le temps. Telle est, quoi qu'on dise, la thèse de saint Thomas. — 2° La science tombe d'accord avec la métaphysique, l'expérience vérifie le raisonnement. Ce que l'antiquité païenne a ignoré, ce qu'Aristote lui-même, en dépit de la logique, n'a pas su déduire de sa féconde théorie de l'acte et de la puissance, la physique moderne le démontre expérimentalement : l'univers *évolue* suivant deux lois invariables, les principes de la conservation et de la dégradation de l'énergie : la quantité absolue de l'énergie universelle se conserve, mais sa qualité dégénère sans cesse, c'est-à-dire que les énergies cinétique et chimique, qui sont les plus utilisables, tendent à se transformer en chaleur sans réversibilité intégrale. Le terme de l'évolution cosmique sera donc l'augmentation de la chaleur, la destruction des autres formes de l'énergie et enfin l'égalisation des tem-

pératures : lorsque le monde aura atteint cette température uniforme, il n'y aura plus d'échanges d'énergie, donc plus d'énergie utilisée, et l'ensemble de la matière ne sera plus qu'une masse inerte. « Or, puisque la quantité absolue de l'énergie se conserve intégralement et que nous en connaissons les formes initiales, l'énergie potentielle de chute et l'énergie chimique, un génie assez puissant pour embrasser l'équation dynamique de l'Univers, tel que le rêvait Laplace, pourrait nous dire à quel moment dater approximativement le point de départ de son évolution actuelle. Notre monde a donc eu un commencement. »

Revue philosophique. — Janvier 1909. — M. E. Durkheim examine dans un premier article les théories classiques, dit-il, sur l'*origine de la pensée religieuse*. Il n'en admet que deux : l'animisme, qui fait dériver l'idée des dieux, puis de Dieu, de la distinction de l'âme et du corps, en tant que les peuples primitifs, frappés par le phénomène du rêve, imaginent que l'être humain a un double qui quitte le corps pendant le sommeil et va errer dans d'autres régions; secondement, le naturisme, qui se représente tous les êtres comme animés. Le présent article est consacré à l'animisme ; l'auteur n'a pas de peine à montrer que cette théorie est insuffisante et ne peut expliquer la pensée religieuse à moins qu'on ne la suppose déjà préexistante dans l'esprit humain (1-28).

M. H. Beaunis : *Comment fonctionne mon cerveau* (29-40). — M. Beaunis s'excuse de faire de l'introspection, parce que, dit-il, il y a des choses en psychologie qu'on ne peut connaître autrement. En fait, il nous donne une monographie de la manière dont travaille son esprit. Il cherche principalement à répondre à cette question : A quoi pensez-vous? et il croit avoir remarqué que souvent il ne pense à rien. Il n'appelle, du reste, pensée que la pensée réfléchie et raisonnée. On pourrait soutenir, si l'on donnait à ce mot pensée toute sa véritable extension, que l'homme éveillé pense toujours.

M. F. Sageret : *L'analogie scientifique* (41-54). — Dans cet article, M. Sageret fait valoir la valeur et la nécessité de l'analogie dans les sciences. Mais il distingue entre l'analogie scientifique et l'analogie qui ne l'est pas. Bien que l'auteur se proclame ennemi de celle-ci, et de la métaphysique, qui serait, dit-il, fondée sur elle, son article appuie sur une considération trop méconnue aujourd'hui. Au lieu d'analogie, lisez ressemblance formelle, et vous retrouvez la vraie doctrine du moyen âge sur les universaux. Au moyen âge, le terme analogie ne s'appliquait que pour indiquer une équivalence de valeur, malgré la différence foncière des caractères. Ainsi, la notion d'être est

analogue entre Dieu et les créatures, entre la substance et les accidents, parce qu'ils ont tous la réalité, mais ne l'ont pas de la même manière. On ne sait plus apprécier ces nuances que M. Sageret déclarerait non scientifiques et qui sont cependant très importantes pour préciser la nature des choses.

Vierteljahrsschrift für wissenschaftliche Philosophie und Soziologie. — 20 Juin 1900. — Richard Mueller-Freienfels : *Pour la théorie des formes élémentaires de l'esthétique* (p. 193-236). — Intéressante étude sur l'évolution des procédés esthétiques. La musique à ses débuts est surtout rythmique, la voix humaine est le premier instrument, la norme est : plus c'est fort, plus c'est beau. L'auteur explique comment à l'élément matériel est venu se joindre ce qui constitue la musique au sens moderne, c'est-à-dire l'ordonnance qualitative des sons. Le sens de l'harmonie n'a jamais fait complètement défaut chez aucun peuple ; des travaux récents, ceux entre autres de Wallaschek et de Fillmore, le prouvent surabondamment ; mais son développement en un système technique est récent. Ce développement a été influencé par une double cause : par les instruments producteurs du son et par la nature des organes auditifs. Pour expliquer pourquoi certains intervalles sont des accords et d'autres des discordances, l'on a fait appel à des fonctions inconscientes, à je ne sais quel sentiment. L'auteur penche pour la théorie fusionniste de Stumpf. Après une enquête détaillée, il formule cette loi : un accord ou ensemble d'accords est une excitation des nerfs dans laquelle la plus grande activité de l'organe est jointe à la plus petite dépense de force. Si nous passons aux arts plastiques, nous constatons qu'ils sont conditionnés dans leur développement par des raisons d'ordre économique ; ces raisons, il les faut chercher, d'une part, dans les matériaux à mettre en œuvre, et, d'autre part, dans celui pour le bénéfice de qui ces matériaux sont mis en œuvre. Les raisons prises de la nature des matériaux, de la technique manuelle, jouent le principal rôle; l'influence du goût esthétique n'est que postérieure et secondaire. Les créations de l'art, en effet, n'ont pas eu primitivement pour but de procurer la satisfaction de goûts esthétiques innés; mais de l'œuvre d'art une fois créée pour des raisons étrangères à l'art, il a surgi une forme spéciale de jouissance que nous appelons plaisir esthétique.

Franz Oppenheimer : *La philosophie moderne de l'histoire* (p. 237-266). — Voici des années qu'on gémit sur l'éparpillement de la science, sur la spécialisation à outrance : chaque travailleur est un ermite, l'œuvre scientifique ressemble à un banc de corail où chaque

animalcule vit indépendant des autres, bien qu'accolé au même bloc. — Heureusement l'on revient quelque peu à l'Universalisme. Des sciences économiques il s'introduit dans le domaine de l'histoire. Karl Lamprecht et Kurt Freysig sont deux illustres représentants de cette nouvelle tendance. Si l'on voulait d'un mot caractériser leur œuvre, on pourrait dire que la méthode du premier est embryologique, celle du second morphologique. Ces méthodes sont fondées sur d'excellents principes ; il importe toutefois de n'y pas tenir avec trop de rigidité. Ni l'humanité tout entière, ni même une seule nation ne sont en tous points assimilables à un individu qui se développe ; dans la vie des peuples il y a des hauts et des bas, il y a succession de héros ; il n'y a pas unité, mais pluralité de drames. A vouloir simplifier au-delà de certaines limites, on risque de violenter les faits. Le travail de H. Schneider, un disciple indépendant de Lamprecht (*Entwicklungsgeschichte der Menschheit*. 1 Band : *Kultur und Denken der alten Ægypter*, Leipzig. 1907), se ressent très sensiblement des défauts inhérents à la méthode du maître, bien qu'il soit remarquable à plus d'un égard. Brooks-Adams a, lui aussi, tenté de dégager la loi de l'histoire. Le tableau qu'il nous trace est singulièrement pessimiste : l'humanité, en vertu même des lois du développement humain, se verrait finalement acculée à la barbarie, à la déchéance, enfin à l'extinction de la race. On peut douter qu'une pareille conclusion ressorte des faits, qu'il analyse d'ailleurs avec une extrême finesse.

The Hibbert Journal. — Juillet 1908. — Prof. W. James : *Pluralisme et religion* (721-728). — Des expériences nous démontrent que notre moi est dans les profondeurs de la subconscience continue avec un moi plus vaste. Ce moi plus vaste est-il un ou multiple, y a-t-il un seul Dieu ou devons-nous admettre le polythéisme ? Le mot de polythéisme est odieux, aussi mieux vaut l'omettre, mais la seule réponse possible au problème du mal est d'admettre un pluralisme de substances premières. Cette théorie d'un Dieu immédiatement observable et dont l'existence est empiriquement constatée est très favorable à la propagation de l'idée religieuse. Sans doute, il faut s'attendre à une végétation parasite de superstitions, si cette conception se fait accepter dans les milieux populaires, mais la médiocrité du grand nombre est une condition de l'achèvement du chef-d'œuvre. Ne faut-il pas qu'une multitude d'écrivains produisent leurs œuvres insipides pour que le bon ouvrier puisse produire le livre qui marque date dans l'histoire de la civilisation ?

René-L. Gérard, avocat à la Cour d'appel, Liège : *La civilisation*

en danger (729-742) (Reproduction anglaise d'un article qui a paru dans *la Belgique*, mars 1908). — L'extension même de la civilisation menace la société humaine d'une universelle médiocrité. Contre ce danger l'auteur préconise le groupement des artistes et espère beaucoup du bon goût et du tact que les femmes feraient régner dans leurs salons.

Dr Fridtjof Nansen : *La science et le but de la vie* (743-757) (Discours prononcé devant la *Social and Political Education League*, 1907). — Les conclusions de la science contredisent l'importance que l'homme s'attribue en s'imaginant que sa vie a un but. D'où le pessimisme moderne. Inutile de lutter contre la science, mais préparer l'esprit à en recevoir sans peine les conclusions. Description de la fin du monde et de son recommencement (749-751).

Rev. G.-A. Johnston-Ross, M. A. : *Religion et science* (758-767). — En sous-titre : Ce qu'un ministre chrétien pense de la relation entre la religion et la science. Elles sont mutuellement indépendantes, mais peuvent avoir des relations de bon voisinage et même se rendre mutuellement des services appréciables, la science fournissant des idées à la religion et celle-ci soutenant et réconfortant l'âme du savant.

Sir E. Russell : *Un appel à ceux d'en haut, et quelque chose de plus* (768-781). — A propos du livre de M. C.-C. Coterill : *Justice humaine pour ceux d'en bas, un appel à ceux d'en haut.* L'ouvrage est de lecture poignante, montrant les souffrances de ceux d'en bas et l'injustice sociale qui leur est faite. Mais M. Coterill témoigne trop d'optimisme en croyant qu'il suffise de s'adresser à la bonne société pour remédier à cet état de choses. Il y aura des efforts généreux, mais l'élan ne sera jamais universel ni suffisant.

Prof. W.-M. Flinders-Petrie : *Le droit de contraindre les hommes pour leur propre bien* (782-795). — Ce prétendu droit ne peut se légitimer. On peut contraindre pour le bien de la communauté ; pour le bien particulier, au contraire, le développement de l'initiative personnelle est la vraie méthode. Cela même quand il s'agit de détruire de mauvaises habitudes, à plus forte raison s'il s'agit d'éducation. Éduquer, signifie aujourd'hui tronquer. Même quand la contrainte semble bienfaisante, elle entraîne après elle ou fait du moins risquer des maux aussi grands ou même plus grands que ceux qu'elle tente de supprimer.

Prof. John Dewey, de Columbia University : *La religion et nos écoles* (796-809). — Les sentiments religieux disparaissent à une époque où des recherches de tous genres nous apprennent que la reli-

gion est un fait universel. L'école a le devoir de restituer aux prochaines générations ce patrimoine, mais non pas au profit d'une confession religieuse spéciale, ces formes particulières de religion sont en décadence, peut-être pour le plus grand bien de l'esprit religieux. A l'école de transformer les institutions religieuses, de leur enlever l'estampille féodale pour les accommoder à l'esprit moderne.

Prof. A.-H. Lloyd, de l'Université de Michigan : *L'action éclairée, véritable base de moralité* (810-825). — N'est-ce pas favoriser le Pessimisme que de rechercher la véritable base de la moralité après tant de siècles ? Non, pense l'auteur, et le titre lui-même l'indique, puisque la vraie base de la moralité serait justement « l'action éclairée ». La recherche pensive est une action éclairée, et c'est un acte de culte.

Prof. R. Eucken : *Le problème de l'immortalité* (826-851). — Exposition des arguments sur lesquels l'homme a appuyé aux diverses époques sa foi en l'immortalité. Pour l'auteur, cette foi repose sur un principe et sur un fait. Un principe : l'indépendance d'une vie spirituelle supérieure au temps ; un fait : la présence de cette vie spirituelle dans l'âme de l'homme vertueux. Cette vie ne postule pas, comme le croyait Kant, une continuation dans le temps, elle est supérieure au temps. L'auteur voudrait éviter de laisser la vie de l'âme se dissiper en une sorte de rêve panthéistique, sans cependant faire de la vie future la continuation de l'être de chair que nous sommes. Le mieux est de perfectionner notre vie morale sans trop scruter les mystères de la vie future. Platon n'a traité de l'immortalité de l'âme dans son grand ouvrage que tout à fait à la fin, pour montrer que le Bien suffit à régler la vie morale. Et Kant disait que Dieu nous avait refusé une connaissance plus parfaite de la vie future pour éviter que nous ne fussions toujours préoccupés de cet avenir, ce qui aurait entravé notre progrès moral.

D.-S. Jordan : *La religion d'un Américain sensé* (852-868) (A comparer dans le *Hibbert Journal*, janvier 1908 : *La religion d'un Écossais sensé*, par W. Wallace. La rédaction promet d'autres articles du même genre). — Cette religion n'est ni une religion dogmatique, ni cultuelle, ni émotive, mais une religion de foi, d'amour et d'action, elle consiste dans une belle confiance que l'univers de la matière et de l'esprit est placé entre des mains pleines de sagesse, ces mains étant les nôtres aussi bien que celles de Dieu. Notre rôle consiste à aider les autres à plus de vie et à plus de liberté morale.

Rev. A.-J. Campbell : *L'Église d'Écosse et sa formule* (869-882). — L'avant-dernière assemblée de l'Église d'Écosse a résolu de modifier

la formule que doit signer tout *clergyman*. M. Campbell fait l'historique des diverses modifications apportées à la formule depuis la Réforme. Aucune formule, dit-il, ne saurait arrêter le mouvement des esprits. Le temps est proche où il faudra chercher l'unité du christianisme ni dans les détails d'une organisation, ni dans la phraséologie d'une confession, mais dans la recherche et la vigueur du service chrétien.

W.-J. Williams : *Le fardeau du langage en religion et l'autorité comme moyen de l'alléger : étude catholique* (883-894). — Le langage dans la bouche de celui qui s'en sert est, d'une part, traditionnel (sans quoi l'orateur ne serait pas compris) ; d'autre part, personnel (sans quoi il n'aurait pas de style) ; et l'idéal consiste dans un harmonieux tempérament de ces deux éléments. On retrouve ces deux aspects en religion où l'autorité représente justement l'élément traditionnel, qui ne doit pas étouffer l'élément personnel. Ici encore l'idéal est l'harmonie entre les deux éléments, et l'autorité y peut contribuer en pensant qu'elle est faite pour les hommes et non pas les hommes pour elle.

Mind. — Janvier 1908. — Hubert Foston : *La non-phénoménalité et l'idée de l'autre (Non-phenomenality and otherness)* (1-19). — L'auteur insiste sur l'importance du sentiment en philosophie. Dans la douleur, ce qui frappe est un certain aspect menaçant, et en la subissant on semble perdre l'attitude de simple observateur de phénomènes, pour entrer dans la réalité hyperphénoménale elle-même. Traiter le sentiment comme un phénomène, c'est de la pseudo-science. C'est également le sentiment qui nous oblige de croire aux êtres autres que nous. Du point de vue théorique nous serions peut-être portés à ne point croire à leur existence, si leur douleur et la pitié, la compassion, qu'elle suscite en nous, ne s'y opposait.

C.-F. Stout : *Immédiateté, médiateté et cohérence* (20-47). — On nous dit quelquefois que nous ne connaissons les choses qu'en tant qu'elles nous apparaissent, d'où l'on déduit, d'abord que nous n'en connaissons que les apparences, et ensuite que les choses elles-mêmes ne nous apparaissent jamais. On ne voit pas bien clairement pourquoi, ce système étant donné, les apparences n'ont pas elles-mêmes besoin d'être présentées par d'autres apparences. L'erreur résulte des théories nominalistes, selon lesquelles l'universel est quelque chose de mitoyen (*médiate*) entre l'esprit et le monde. Mais les nominalistes ne semblent pas soupçonner qu'en détruisant toute communauté de nature entre les individus et en leur supposant une disparité absolue, ils détruisent aussi la possibilité d'aucune relation entre les choses.

Les universaux sont donc réels en quelque sorte, et le même est vrai des possibles. Il n'y a donc pas de raison de considérer l'universel comme un terme moyen ; toute connaissance est immédiate, sauf à vrai dire quand elle nous arrive par voie d'inférence. La cohérence n'est pas, comme on le dit trop couramment, la dernière ou la seule preuve de vérité, car l'immédiateté a aussi sa place. Le critère de la vérité est complexe, et comprend et la cohérence et l'immédiateté.

Mary-Hay Wood : *La psychologie de Platon dans sa relation avec le développement de la volonté* (48-73). — La volonté semble au premier abord n'avoir aucune place dans la psychologie de Platon ; du moins le mot manque. On peut cependant démontrer qu'elle y intervient. Dans ce premier article Mlle Wood cherche les différentes « formes » (εἴδη) de l'âme humaine telles qu'elles se trouvent décrites dans les dialogues de Platon. C'est d'abord ἐπιθυμία, mouvement purement animal ; ensuite, c'est θυμός, ἔρω, δόξας, formes supérieures, mais où l'âme se trouve encore sans balance, comme chez le tyran.

Carveth Read : *Un chapitre posthume de J.-S. Mill* (74-78). — Le document en question s'intitule : « De la liberté sociale, c'est-à-dire de la limitation des libertés individuelles imposée par les conditions de notre vie sociale. » Ce chapitre contient, entre autres, cette déclaration qu'on ne peut réfuter que par un appel à l'expérience intime les arguments rationnels dirigés contre la liberté humaine par ses adversaires déterministes.

Avril 1908. — F.-H. Bradley : *Mémoire et jugement* (154-174). — Il s'agit de voir si la mémoire est le dernier critère de la vérité. L'auteur veut que la place de notre mémoire soit subordonnée. L'essentiel, c'est le jugement. Le jugement, comme tel, est infaillible, et si quelqu'un s'avisait de proclamer tout jugement faillible, il se mettrait par là même en contradiction avec lui-même, car il devra ou avouer que sa propre assertion est incertaine, et que, par conséquent, le jugement peut être infaillible ; ou supposer la certitude et l'infaillibilité de son assertion, ce qui revient précisément à en proclamer la fausseté. On a beau dire que tout jugement implique une durée ; et par là repose sur la mémoire, cela est faux et résulte d'une confusion entre ce qu'on dit et l'action de le dire. L'action implique de la durée, mais le jugement lui-même ne l'implique nullement.

Alfred-H. Lloyd : *L'empirisme radical et l'agnosticisme* (175-192). — Une nouvelle théorie agnostique vient de se produire, et le nouveau venu n'est point exposé aux mêmes reproches que ses prédécesseurs. Le pragmatisme, en effet, ne fait qu'étendre le grand principe critique que ce qui nous rend la connaissance possible ne peut lui-même être

objet de la connaissance. Dans toute chose il y a un infini, comme dans la ligne il y a une divisibilité à l'infini, et le grand tort des anciens agnostiques fut précisément d'avoir voulu restreindre l'agnosticisme à certaines régions, au lieu de l'étendre à notre connaissance entière.

M.-H. Wood : *La psychologie de Platon dans sa relation avec le développement de la volonté* (conclusion, 193-213). — Il s'agit de savoir comment, selon Platon, l'esprit humain se rend maître de lui-même, d'où vient le caractère de l'homme, en un mot la volonté... La clef de cette force est dans le pouvoir qu'a l'homme de faire abstraction ; tout comme l'artiste qui néglige la couleur pour ne considérer que la forme, l'homme par son pouvoir d'abstraction est capable de retirer les yeux des phénomènes éblouissants du monde, pour les concentrer sur l'idéal qui est l'objet de la volonté.

K.-J. Spalding : *Le domaine et les limites de la logique aristotélicienne* (214-225). — Pour bien saisir la différence qui existe entre la logique d'Aristote et la logique moderne, il faut d'abord s'efforcer de comprendre ce qu'est la première. Pour Aristote, tout individu comme tel est unique ; mais si on fait entrer l'individu dans une classe, son caractère se trouve singulièrement changé. Il est devenu partie de quelque chose d'autre. Son identité demeure, mais il n'est plus indépendant comme autrefois. La logique d'Aristote est basée sur la classification, tandis que la logique moderne, celle de Lotze, dépend d'un autre principe qui probablement est la Relation. Les modernes devraient en pratique tenir compte de ce fait, et se dispenser de formuler des excuses lorsque, comme il arrive souvent, ils rompent des règles qui ne furent jamais faites pour les contrôler.

Juillet 1908. — Leslie-J. Walker : *Martineau et les Humanistes* (306-320). — Martineau s'est occupé à peu près exclusivement de la morale ; mais, dans le champ de la morale, il s'oppose à l'intellectualisme, tout comme les humanistes d'aujourd'hui s'y opposent ailleurs. De part et d'autre on obéit à un motif bon en soi, en réagissant contre l'absolutisme à la mode ; mais, comme toute réaction, celle-ci comporte de l'exagération. Seule la philosophie d'Aristote est capable de fournir le juste milieu.

Léonard-J. Russell : *L'espace et le raisonnement mathématique* (321-349). — L'auteur croit pouvoir trouver une analogie entre l'espace et le nombre. Ainsi ceux qui pensent que l'espace est une « chose » peuvent être comparés aux Pythagoriciens, qui regardaient les nombres comme des choses. Voici historiquement les métamorphoses qu'a subies le nombre. D'abord on pensait aux nombres en connexion

avec les choses ; ensuite on sépare le nombre des choses, et les choses se trouvent être vraies en tant qu'elles participent au nombre ; plus tard, le nombre lui-même devient une chose, enfin ; quatrièmement, on voit que le nombre n'est pas réel à moins qu'il ne soit appliqué à quelque chose. Quant à l'espace, nous sommes encore à la troisième période.

Angelo Crespi : *Le principe de la causalité dans la philosophie scientifique italienne* (p. 350-358). — L'auteur expose la méthode du professeur Robert Ardigo. La faute de la philosophie anglaise aurait été de n'avoir pas appliqué d'une façon intégrale la méthode expérimentale. On peut comparer les philosophes anglais aux anciens géologues qui enseignaient la théorie des bouleversements périodiques ; du moins, les uns comme les autres, ils négligent la continuité dans les faits. L'unité n'est pas seulement dans notre association, elle n'est point le résultat d'une déduction, le monde n'est point une collection de faits dont le seul lien est dans notre esprit ; mais, au contraire, c'est bien un tout dont nous saisissons les membres dans une série qui n'est autre que celle de la causalité.

Helen Wodehouse : *Jugement et appréhension* (p. 359-367). — On cherche ici à mettre en évidence que le jugement et l'appréhension sont identiques, et que dans toute appréhension il y a jugement.

Octobre 1908. — J.-Ellis Motaggart : *La non-réalité du temps* (p. 457-474). — Toute position dans le temps est « plus tôt ou plus tard » ; elle est aussi « passée, présente ou future ». Les distinctions de la première classe (non de la seconde) sont permanentes, car si telle chose arrive avant telle autre, le rapport de priorité demeurera toujours, tandis qu'une chose qui est maintenant présente fut autrefois future, et sera bientôt passée. Appelons la série présent-passé-futur : série A, et la série plus-tôt — plus-tard : série B. Nombre de difficultés ont forcé les philosophes d'admettre que la série A n'est pas essentielle au temps, mais quelques-uns continuent de croire à la validité du temps conçu comme série B. Or, tout temps implique changement ; une chose, il est vrai, peut exister un certain temps sans changer, mais dans ce cas nous ne pouvons mesurer la durée du temps pendant lequel elle a existé sans faire une comparaison avec les choses entourantes qui, elles, ont changé. Or, tout changement implique la série A. Si telle chose est arrivée avant telle autre, il a toujours été vrai, et le sera toujours, que l'une a précédé l'autre.

Le professeur Baillie : *Le réalisme naturel du professeur Laurie* (p. 475-492). — Ce réalisme consiste dans la distinction de la chose-sujet et de la chose-objet. Sans la chose-sujet la chose-objet n'existe-

rait plus, mais les deux éléments restent complémentaires. Tout est un, dans le sens qu'il y a un même être sous toute la réalité, et pourtant tous les individus de la nature ont leur individualité propre. C'est ce que l'auteur cité appelle un « pluralisme monistique ».

T. Loveday : *Études sur l'histoire de la psychologie britannique* (p. 493-501). — Description d'une critique scolastique de Hobbes publiée par William Lucy, évêque anglican de Saint-David, en 1663.

W. Temple : *Platon et sa vision des idées* (p. 502-517). — Pour l'auteur il n'y a pas de doute que l'occasion de cette vision fut fournie διὰ τὸ ὀρθῶς παιδεραστεῖν (*Symp.*, 211 b.). En ceci, d'ailleurs, rien de remarquable, car la passion violente est le moyen propre à exciter la vision mystique.

1er Janvier 1909. — R.-B. Haldane : *La fondation logique de la mathématique* (p. 1-39). — Il s'agit d'une question posée par M. Haldane (ministre anglais de la Guerre) dans un discours présidentiel prononcé devant la société aristotélicienne. Il avait dit alors que certaines nouvelles théories logiques, en particulier celles qui ont rapport à la catégorie de la quantité, auront une influence sur tels départements de la mathématique, spécialement sur le calcul différentiel. Il avait aussi combattu cette méthode qui traite l'infinitésimal comme s'il était un tout petit *quantum* dont on néglige la magnitude, ou qui se propose de figurer le cercle comme un polygone aux côtés infiniment petits. Ce discours fut critiqué par M. Bertrand Russell et se trouve ici reproduit et défendu par son auteur.

F.-H. Bradley : *Sur notre connaissance de l'expérience immédiate* (p. 40-64). — Notre expérience n'est pas seulement des objets. Dans la douleur et le plaisir, dans toute émotion et dans toute volonté, nous expérimentons quelque chose de plus profond et de plus intime, savoir : le sujet même. Nous avons donc des cas où il manque de distinction entre ce qui est connu et ce qui connaît, ou plutôt entre ce qui sent et ce qui est senti.

Harold-H. Joachim : *Le procès psychique* (p. 65-83). — Tout jugement est porté par quelqu'un, et en tant qu'il est une action, il est un procès. Or, ce procès de jugement dans l'esprit est appelé un procès psychique, et ses éléments sont des faits psychiques, qu'on appelle parfois des idées. Il faut soigneusement distinguer l'idée dans ce sens de l'idée-signification.

W.-H. Winch : *Une base moderne pour la théorie de l'éducation* (p. 94-104). — Pour le moment, vu la position acquise par le Weismannisme, on est obligé de construire toute théorie sur la base de la non-transmissibilité par l'hérédité des caractères acquis. Cela, il est

vrai, nous ôte l'espoir d'un progrès indéfini de l'esprit humain en vertu de l'éducation des générations successives. Mais, d'autre part, cette théorie nous débarrasse du spectre de la dégénération, car si Weismann a raison, nous pouvons commencer *ab initio* avec chaque enfant ; chaque enfant a des chances égales, et les vices des parents ne sont pour rien dans la détermination de son caractère.

Internattonal Journal of Ethics. — July 1908. — C. Heath : *The treatment of homicidal criminals.* — L'auteur critique les sévérités des codes européens. On doit *traiter* les criminels, non les punir. Ce « traitement » doit être basé sur « une définition plus élastique de la définition légale de la folie *(insanity)* ». Enfin, il y a à tenir compte de la responsabilité de la société, qui est souvent la première cause du crime.

Alfred-H. Lloyd : *The relation of righteousness to brute facts.* — On doit s'efforcer dans l'éducation de mettre les individus en contact avec les faits, et ce contact doit être présenté non seulement aux intelligences, mais à l'activité. Le premier devoir de l'éducateur est une grande foi en la vie en général et dans une sincérité complète en face des réalités. Le rapport de la justice et des faits est un rapport de moyenne qui se réalise dans une large sympathie et une activité réelle. L'optimisme actif est la meilleure attitude morale, et cet optimisme ne doit rien cacher de la réalité, mais la regarder en face et travailler sur elle. Celui qui triomphe à la fin et qui prévoit le mieux est celui dont la sympathie est profonde et dont l'action est en rapport réel avec les faits.

J.-E. Mac Taggart : *The Individualism of value.* — L'univers considéré comme un tout cohérent n'est ni bon ni mauvais; la bonté et la méchanceté sont des valeurs relatives et individuelles ; les termes de bon et de mauvais au sens strict ne peuvent être exactement appliqués au tout. L'auteur critique les théories étatistes ; il voit dans la société un moyen pour le bien-être de l'individu ; ce dernier seul est une fin.

W.-M. Salter : *M. Bernard Shaw as a social critic.* — Étude sur les idées sociales du dramaturge anglais à propos de son « Homme et Surhomme ».

G. Unwinn : *A note on the english character.* — « La base de la moralité anglaise est l'intuition *(insight)*. Avec l'intuition on peut aller loin et faire de grandes choses, mais on doit alors marcher avec l'aide de la foi. » L'Angleterre, par suite, est le pays des extrêmes au point de vue moral.

Walter Libby : *Two fictitious ethical types.* — Comparaison de

l'idéal moral antichrétien de Nietzsche avec une éthique fondée sur l'amour et l'honneur. L'auteur tire ses exemples de la tragédie anglaise de l'époque d'Élisabeth.

W.-J. Roberts : *The Racial interpretation of History and Politics.* — L'auteur analyse le *Préjugé des races*, de J. Finot ; le *Comte de Gobineau et l'Aryanisme historique*, de E. Seillère et *White Capital and Colored Labor*, de Sydney Olivier. Il examine à ce sujet la théorie des races et en fait la critique.

F.-T. Carlton : *Is America morally decadent?* — Ce n'est plus l'époque d'un optimisme aveugle pour les Américains ; d'autre part, les événements politiques et sociaux actuels ne doivent pas nous faire aboutir à un pessimisme étroit ou résigné ; « les *mélioristes* sont l'espoir de la nation ».

A signaler les analyses de *National Idealism and a State Church*, de Stanton Coit, par J.-W. Scott, et des *Études de morale positive*, de M. Belot, par S. Waterlow.

The Monist. — Janvier 1908. — *La force de la volonté et la conservation de l'énergie*, par W.-E. Ayton Wilkinson (1-21). — La conscience peut « originer » un mouvement. L'énergie existe sous deux formes : spirituelle et matérielle. Celle-ci n'est qu'une transformation de la première.

Les processus mentaux sont-ils dans l'espace? par Wm. Pepperrell-Montague (21-30). — Il y a place dans l'espace pour le psychique comme pour le physique : un sentiment qui n'existe nulle part n'existe pas du tout. L'existence dans l'espace des processus mentaux est un postulat du sens commun et une exigence de la méthode psychologique.

Une conception moniste de la conscience. Réponse de l'éditeur (Dr Paul Carus) aux deux articles précédents (30-45). — L'âme est une fonction : la conscience est un ensemble de *feelings ;* ceux-ci sont des complexus d'excitations subconscientes, qui dépendent elles-mêmes de l'état de l'organisme vivant. L'auteur critique les deux articles précédents et les conceptions d'Ostwald en faisant ressortir les avantages de sa philosophie à lui : la philosophie de la forme.

L'attitude d'Origène et d'Augustin vis-à-vis de la magie, par Lynn Thorndike (46-66). — Païens et chrétiens ont eu à peu près la même attitude : quand ils rejettent la magie, c'est pour les mêmes raisons et dans les mêmes limites.

Le retour à la vérité du mysticisme, par John Wright Buckham (67-74). — Inspiré par Inge et Jowett. La prétentieuse philosophie de la « compréhensibilité cosmique » semble s'éteindre. On se tourne vers

un monde spirituel, symbolique et mystérieux. En cessant tout à fait d'être mystiques, nous cesserions d'être vraiment et pleinement hommes. Le mysticisme contient un noyau de vérité qu'il importe de ne pas laisser périr. — Manque de précision, mais généreux, quoiqu'un peu banal.

Mysticisme. Réponse de l'*Éditeur* à l'article précédent (75-110). — Le mysticisme se définit par la confusion des idées et s'oppose donc à la science, qui vise à l'exactitude. Dangereux en soi, il peut être utile par moments, comme tous les poisons. Suit une large esquisse de l'histoire du mysticisme : Orphée, Plotin, l'Aréopagite, et... Angelus Silesius. — Les dernières pages sont intéressantes.

Stigmates moraux de la dégénérescence, par Arthur Mac Donald (111-123). — Les qualités et les défauts physiques, intellectuels et moraux existent chez le même individu indépendamment les uns des autres. Dégénéré n'est donc pas de soi synonyme d'inférieur et d'inutile.

Avril. — *La transmission de la vie dans l'univers*, par S. Arrhenius (161-175). — Histoire très résumée des théories sur la génération spontanée et hypothèse du transport des germes vitaux d'une planète à l'autre, grâce à la radiation solaire. — Panspermisme modifié. — Brillant et trop aventureux pour être plus qu'une rêverie savante.

L'Évolution de la vie, par John Butler Burke (176-191). — La matière est soumise à des modifications qui, à la longue, la rendent vivante. Les « déterminants », les « biophores » de Weismann sont dans les limites des dimensions moléculaires.

L'Évolution et l'âme : Réponse de l'*Éditeur* aux précédents (192-216). — Nous savons aujourd'hui assez de choses sur la vie pour en résoudre l'énigme : rien ne nous force à la regarder comme un mystère impénétrable. La vie est une fonction, non une entité ou une substance. — Confiance intrépide dans la valeur de l'explication moniste, et la « philosophie de la forme ».

Les fondements de la physique mathématique, par Philip-E.-B. Jourdain (217-226). — La mathématique est réductible à la logique, sans recours à l'intuition ; donc, la physique mathématique ne s'occupe pas du monde réel, mais du monde créé par l'esprit. La causalité de ce monde est définie par ce principe : chaque phénomène se rapporte à un groupe qui le détermine uniquement.

Quelques tours embarrassants, par Charles S.-S. Peirce (227-241). — Applique l' « arithmétique cyclique » de Dedekind et Lejeune-Dirichlet à des combinaisons de cartes.

Histoire résumée de la philosophie chinoise ancienne, par D. Teitaro Suzuki (242-285). Deuxième partie : *Éthique.* La morale a été le grand

souci des penseurs chinois, mais ils n'ont jamais établi de relation intime entre la moralité et la religion. Leur principe fondamental, c'est qu'il existe un « *Tao* », c'est-à-dire une norme de la conduite humaine et une règle des événements naturels. Sur la nature du Tao les écoles se séparent. Pour Confucius et son disciple Mencius, le Tao est positif et moral ; il se confond avec le « jên » qui est l'instinct altruiste, la « *Mitleid* » de Schopenhauer : toutes les vertus en découlent. Pour Lao-tze, son disciple Chwang-Tze et tous les taoïstes, le Tao est transcendant et métaphysique : il devient l' « égoïsme négativiste » et consiste à contempler dans la solitude les éternels aspects de la nature. — Clair et instructif.

Psychologie matérialiste d'aujourd'hui, par F.-H. Gile (286-295). — Éloquente protestation contre le phénoménisme absolu. Il n'explique pas la finalité immanente, et ses conséquences sont partout désastreuses. — Rien de bien original.

Juillet. — *Pragmatisme*, par l'*Éditeur* (321-362). — Longue et vive critique de la philosophie de W. James. La définition de la vérité : « Ce qui se montre bon à croire », n'est exacte qu'en rapport avec l'expérience totale. A son théorème de l'identité du vrai et de l'utile on oppose le cas du mensonge avantageux. On rejette sa doctrine de l'idée qui « devient » vraie à mesure que nous nous l'assimilons. W. James a mal compris l'*Anschauung* de Kant. Le pluralisme de la vérité est insoutenable par les principes mêmes du pragmatisme. En somme, James n'est pas un savant critique, mais un poète et un prophète, qui élève des croyances objectives à la hauteur de vérités. Sa philosophie n'est qu'un retour à Protagoras, et son succès serait un désastre pour la pensée. — En passant, le Dr Carus discute aussi le « Tychisme » de Charles S. Peirce.

L'hérédité dans ses rapports à la mémoire et à l'instinct, par O.-F. Cook (363-387). — Mémoire et instinct présentent des phénomènes d'égale complexité et se rattachent à l'hérédité par les liens de l'*evolutionary sequence*.

Le troisième mouvement de la terre, par Pierre Beziau (388-402).

Époques de chaleur et époques glaciaires, par le même (403-405).

Éclaircissements à l'œuvre logique de M. Peirce, par Francis C. Russell (406-415). — Tâche de rendre accessible à la majorité des lecteurs l'article suivant.

Quelques tours embarrassants, par Charles-Santiago Sanders Peirce (416-465). — Suite et fin de l'article paru en avril (Cf. *supra*).

Octobre. — *Histoire résumée de la philosophie chinoise ancienne*, par Daisetz Teitaro Suzuki (481-509). — Troisième partie : *Religion*.

Discute la conception de Dieu qu'on trouve dans les cinq livres canoniques (*Wu-King*). Ces livres incarnent la philosophie populaire de la Chine ancienne.

L'occultisme au moyen âge, par Herbert CHATLEY. — Les religions occidentales ont séparé illogiquement le prêtre du magicien. Seuls, les *Christian-Scientists* font exception. — Les sacrements vérifient la définition de fonctions magiques. Le culte religieux et le culte magique ne diffèrent que par le but, et tous deux procèdent par autosuggestion.

Id quo majus cogitari nequit, par Gerald CATOR (517-543). — Le principe de l'idéalisme absolu pleinement développé doit faire dépasser cet idéalisme et aboutir à une métaphysique théiste, avec logique, critériologie et épistémologie scolastiques. Cette métaphysique est la seule possible ; l'idéalisme n'est au fond qu'un panthéisme, à moins qu'on ne le pousse jusqu'au bout de ses principes. — « Essai scolastique », comme l'intitule modestement l'auteur, original et suggestif ; on regrette l'obscurité de certaines pages, qui demanderaient à être développées.

La classification des religions, par Duren J.-H. WARD (544-575).

La légende de Jonas dans l'Inde, par Dr BERTHOLD LAUFER (576-578).

Critiques et discussions.

Philosophical Review. — JANVIER 1909. — H.-A. OVERSTREET : *Change and the changeless.* — Il faut concevoir la réalité à la fois « changeante » et « sans changement ». Lorsque nous refusons en effet d'attribuer le changement à la réalité, nous condamnons par le fait même cette sorte de changement qui a pour effet d'augmenter ou de diminuer l'être ; et il est clair que ce changement peut être conçu de façon à s'accorder avec la plénitude (*wholeness*) même de l'être et de la vie. L'action créatrice peut nous donner une idée de cette forme du changement. « L'action créatrice dans sa perfection serait l'expression libre du moi, et nous ne trouvons pas de contradiction en attribuant une telle manifestation expressive du moi à l'être parfait. » Ce changement sera « le processus d'expression personnelle ou d'activité créatrice d'un moi qui ne change pas » (*a changeless self*). A l'objection que cet être parfait serait soumis au temps, M. Overstreet répond que le temps n'est signe d'imperfection et d'incomplétude (*defective*) qu'en tant qu'il est l'expression d'une succession fragmentaire ; l'idée de « pure succession » n'implique nullement les déficiences de notre expérience humaine du temps. Par suite, el changement dans l'être parfait « devra être regardé à bon droit comme un changement dans la durée pure et non-illusoire ».

Th. de Laguna : *The interpretation of the Apology.* — L'*Apologie* n'est pas, comme l'ont cru Ueberweg, Grote et Zeller, la reproduction de la défense que Socrate présenta devant ses juges. « L'*Apologie* platonicienne est manifestement une œuvre d'art à la fois dans sa structure générale et dans ses moindres détails... Dans sa forme accomplie, elle est à tous les points de vue un monologue dramatique. » On a voulu classer cette œuvre parmi les premières productions du génie de Platon, sous prétexte d'erreurs logiques que le dialecticien de la *République* et du *Phèdre* n'aurait pu commettre que dans sa jeunesse. Selon M. de Laguna, ces erreurs n'existent que dans l'esprit des critiques. L'*Apologie,* par sa forme artistique et par sa signification théorique, doit être classée à côté des grandes œuvres de la maturité.

Dr Irving King : *Some notes in the Evolution of Religion.* — On a traité jusqu'à présent d'une façon un peu simpliste le problème de l'évolution de la religion. Par exemple, l'application immédiate des méthodes biologiques à l'étude de la religion et de ses formes conduit à des erreurs d'appréciation. Il n'y a pas, dans le développement de la tendance religieuse, d'élément constant qui deviendrait de plus en plus explicite, mais plutôt des attitudes distinctes. « Le problème de l'évolution de la religion est de retracer la connexion des diverses religions avec le fond de civilisation et de culture (*the cultural matrix*) d'où elles sont sorties ; il faudra remarquer comment, dans certains milieux et en face de certains problèmes vitaux, le type d'attitude religieuse tend à se développer dans différentes voies et comment, en quelque manière, son existence et sa forme varient avec ces conditions externes. » Les formes religieuses ne représentent pas le développement d'une seule attitude ; elles sont aussi diverses que les circonstances infiniment variées de la vie humaine.

A.-C. Armstrong : *The third international Congress of Philosophy.* Compte rendu du Congrès de Heidelberg.

A signaler une notice biographique du professeur J. Watson sur Edward Caind (1836-1908). Ses principaux ouvrages sont : *The Philosophy of Kant,* 1878 ; *Hegel,* 1883 ; *The critical philosophy of Emmanuel Kant,* 1889 ; *Social philosophy and Religion of Comte,* 1885 ; *Evolution of Religion,* 1893 ; *Evolution of Theology,* 1903 ; *Lay Sermons and Addresses,* 1907.

L'ENSEIGNEMENT PHILOSOPHIQUE

SOUTENANCE DE THÈSES A LA SORBONNE

Le 21 décembre 1908, M. Tisserand, professeur agrégé de philosophie au lycée de Rouen, a soutenu devant la Faculté des Lettres de l'Université de Paris ses thèses pour l'obtention du doctorat ès lettres.

I

Thèse complémentaire : *Essai de restitution et d'interprétation de l'écrit de Maine de Biran publié par V. Cousin, sous le titre : L'aperception immédiate.*

Jury : MM. *Boutroux, Lévy-Bruhl, Delbos.*

Sur l'invitation de M. Boutroux, M. *Tisserand* explique la portée de sa thèse. — Dans les œuvres de Maine de Biran, Cousin a édité, sous le titre : *De l'aperception immédiate,* l'un des écrits les plus importants de Biran. Il l'a édité très mal, et le texte en est souvent inintelligible. M. Naville est persuadé qu'il présente d'ailleurs des interversions de pages qui rendent incompréhensible la suite des idées. En tout cas, les erreurs de copiste s'y comptent par plusieurs centaines. J'ai cherché à rétablir le texte authentique de Biran. Cousin a donné son édition, non pas d'après le manuscrit original, écrit par Biran, mais d'après une copie. J'ai pu avoir en main une partie du manuscrit original : d'où possibilité de corriger alors l'édition de Cousin par la minute même de Biran. Pour les passages dont je n'avais pas la minute, j'ai fait les corrections qui m'ont paru obligatoires si l'on veut lire un texte intelligible. Mais il ne m'a point semblé nécessaire de supposer avec M. Naville qu'il y avait eu interversion de pages et rupture de l'enchaînement logique des idées. Si l'on admet que le manuscrit de Biran n'est, en somme, qu'une série de notes personnelles, on a là une hypothèse expliquant suffisamment,

à mon avis, la légère discontinuité que trahissent parfois les développements de l'œuvre. Mais l'ordre fondamental subsiste, et tout le mémoire présente une unité réelle. Il ne faut d'ailleurs pas chercher celle-ci, comme le croyait Cousin, dans une étude de l'aperception immédiate, mais bien dans l'analyse psychologique que se propose Biran de l'idée d'existence. Au titre donné par Cousin, je substitue donc celui de : *Note sur l'idée d'Existence.* — Et cette Note traite essentiellement de deux points : 1° la perception extérieure ; 2° la distinction entre phénomènes et noumènes. Pour ce dernier problème, Biran adopte, en définitive, la théorie d'Ampère.

M. *Boutroux.* — Votre exposé est net et probe. Votre thèse l'est aussi ; c'est une œuvre à la fois consciencieuse et utile. On y peut signaler quelques fautes matérielles cependant. Peut-être peut-on s'inquiéter aussi de ce que vous nous dites, page 15 : Vous déclarez vouloir rendre « intelligible » le texte de Biran. Rétablir un texte, c'est au contraire aboutir quelquefois à le rendre inintelligible. Pour donner une édition critique, il faut avoir moins souci de l'intelligible que de l'authentique. Vous auriez pu, d'autre part, indiquer plus nettement, — par des changements typographiques, par exemple, — 1° ce qui vient du manuscrit original ; — 2° ce qui est le texte de Cousin ; — 3° ce que vous restituez vous-même. — En particulier, j'aimerais à avoir sans cesse en regard le texte de Cousin et le vôtre.

M. *Tisserand.* — Le texte de Cousin est bien souvent incompréhensible.

M. *Boutroux.* — Donc, corrigez-le, mais ne l'omettez pas.

M. *Tisserand.* — En note, j'indique toujours ce qui est le texte de Cousin et ce qui est correction que je propose.

M. *Boutroux.* — Parfaitement, mais vous l'auriez plus nettement indiqué si vous aviez eu recours à un changement de caractères.

Biran ne se préoccupe pas seulement ici de l'idée d'existence, mais des « questions premières », comme il dit lui-même. Là serait donc, à mon avis, le vrai titre de l'ouvrage : Note sur les questions premières. Ou plutôt, « note », n'est-ce pas trop peu dire ? « Fragment », ou « projet », serait plus exact. — En tout cas, vous avez dit l'essentiel sur l'ouvrage lui-même, sur son unité et sur l'unité du biranisme. Et j'approuve vos corrections : elles sont très nombreuses, mais presque toutes très heureuses, et quelques-unes nécessaires. Cependant, il en est une ou deux un peu risquées. Page 40, par exemple, vous corrigez l'expression « les forces simples ».

M. *Tisserand.* — On ne la trouve en effet jamais dans Biran. Elle n'a pas de sens dans son système.

M. *Boutroux*. — Oui, mais ici Biran expose Leibnitz, — et, dans Leibnitz, l'expression de « forces simples » a un sens. Au reste, votre tâche était délicate : V. Cousin, éditeur d'une copie d'un manuscrit disparu, voilà en face de quoi vous vous trouvez pour toute une partie du mémoire de Biran. J'aurais désiré qu'alors, au lieu de vous fier presque exclusivement à votre inspiration personnelle et à votre connaissance du biranisme, vous recouriez à une méthode plus objective, plus précise.

M. *Lévy-Bruhl*. — Votre travail pourra servir de modèle à qui voudra entreprendre sur un autre texte philosophique une étude analogue. — Vous nous avez donné, à la place du texte inintelligible de Cousin, — Cousin avait tant d'autres choses à faire, vers 1840, que de bien éditer Biran ! — un texte qui sera sans doute notre texte définitif. Cependant, j'aurais préféré, moi aussi, que, par la diversité des caractères typographiques, vous eussiez distingué avec plus de netteté ce qui est de la minute biranienne, ce qui est de l'édition de Cousin, et ce qui est le résultat de vos conjectures personnelles. Au reste, vous n'êtes pas assez au courant de la psychologie du copiste, et, en particulier, de la psychologie de votre copiste. Vous ignorez un peu la technique philologique classique usitée pour la restitution des textes.

M. *Tisserand*. — Mon copiste était un homme inattentif, hâté d'en finir, et qui n'avait pas beaucoup de connaissances philosophiques.

M. *Lévy-Bruhl*. — Ces caractères ne lui sont pas particuliers.

M. *Delbos*. — A mon tour, je suis heureux de dire combien votre travail est sérieux.

Je voudrais parler avec vous du rôle de Cousin dans cette publication. Si les erreurs que vous relevez sont surtout des erreurs de copiste, elles ne sont pas directement imputables à Cousin. Mais bien plus : page 67, vous comparez le texte de Cousin et le manuscrit de Biran, que nous avons pour ce passage. Or, vous trouvez dans Cousin un paragraphe que le manuscrit biranien ne renferme pas. D'où provient-il ? Cousin nous dit que la copie qu'il édite a été revue et corrigée par Biran. — Alors, ce paragraphe est peut-être de Biran lui-même. Et l'édition de Cousin reprendrait ainsi de la valeur.

M. *Tisserand*. — En toute hypothèse, l'édition de Cousin contient des fautes manifestes, et dont Cousin lui-même pouvait nous avertir.

II

Thèse principale. — *Essai sur l'anthropologie de Maine de Biran*.
Jury : MM. *Boutroux, Séailles, Rauh, Rodier*.

M. *Tisserand.* — Depuis Cousin, nous avons conservé l'idée que la philosophie de Biran est une philosophie de la personnalité. M. Naville a montré, d'autre part, les divers aspects du biranisme. C'est la philosophie de Biran considérée dans son ensemble, que je voudrais brièvement définir. — Ce point de vue synthétique, c'est l'*Anthropologie* qui nous le donne.

Biran, qui divise les philosophies en philosophies de la substance et philosophies de la force, range avec insistance son système parmi ces dernières. Et il ajoutait que son dynamisme était plus conséquent que celui de Leibnitz, qui, à son avis, par la doctrine de l'harmonie préétablie, retournait au substantialisme cartésien. Son système se présente donc comme un dynamisme conscient et conséquent. Mais il est en même temps un empirisme authentique et radical, pour qui la vérité est objet de constatation, donnée immédiate de la conscience. La psychologie est alors le seul fondement légitime de toute philosophie. Or, l'étude psychologique nous révèle, selon Biran, trois vies, qui sont en quelque sorte trois sens irréductibles les uns aux autres. Vie animale : affection, intuition, mouvement. Vie humaine, reposant sur le fait primitif de l'effort, par qui l'intelligence s'identifie à la volonté. Vie de l'esprit, née de ce que Biran appelle le sens religieux. Ces trois vies, qui ne peuvent se déduire les unes des autres, se compénètrent intimement. Ici précisément est mon principal grief contre Biran. Biran me semble juxtaposer les trois vies, mais ne pas assez les unifier.

M. *Boutroux* félicite le candidat de la netteté et de la simplicité de son exposition. Il le loue aussi d'avoir montré le lien qui unit la philosophie religieuse de Biran à sa première philosophie, et qui résulte de ce fait : Biran psychologue crut voir qu'entre la vie animale et la vie humaine il y avait discontinuité.

M. *Séailles.* — Vous nous présentez un ouvrage qui pourrait être la préface à l'édition des œuvres complètes de Biran. Il prouve la probité de votre esprit, — votre excès de modestie même, qui vous empêche parfois de résumer en une formule personnelle et plus nette les développements un peu embarrassés de Biran.

Vous considérez que, dans ses derniers écrits, Biran cesse d'être analyste pour s'appliquer plutôt à faire des synthèses. Mais ce changement de méthode est peu sensible dans votre exposé du biranisme.

M. *Tisserand.* — Biran a changé de point de vue plutôt que de méthode. C'est-à-dire qu'après avoir analysé d'abord isolément chacune des trois vies, il les étudie ensuite dans leurs relations. Et c'est ce qui ressort surtout du chapitre que j'ai consacré à la Religion de Biran.

M. *Séailles.* — J'accepte votre explication.

Je voudrais quelques éclaircissements sur la manière dont Biran rend compte que la vie animale s'accompagne chez nous d'une vie humaine qui lui est irréductible. La vie humaine a dans l'acte de l'effort un caractère *sui generis;* mais comment ?

M. *Tisserand.* — Biran constate, il n'explique pas. Le passage du déterminisme de la vie animale à la liberté de la vie humaine est inexplicable ; mais il existe, puisque, à un moment donné, nous constatons la fatalité : plus tard, au contraire, la liberté.

M. *Séailles.* — La logique, cependant, a un certain rôle en philosophie. Peut-être Biran eût-il dû se préoccuper davantage de concilier entre elles ces constatations successives.

Vous ne signalez pas assez la ressemblance de Biran avec Descartes. Descartes, qui voudrait éliminer le rôle de l'imagination dans la connaissance, est conduit cependant à reconnaître que, même dans les jugements mathématiques, l'imagination intervient. Semblablement Biran est obligé de dire que le langage est une condition du raisonnement, et ainsi une condition de la forme la plus complète de notre pensée.

M. *Tisserand.* — Il y a certainement ici un rapport entre Biran et Descartes. Je l'ai indiqué, quoique sans y insister. J'ai même marqué que ces deux philosophes différaient ici l'un de l'autre en ce que seul Descartes admet que la vérité préexiste à l'acte par lequel nous l'apercevons.

M. *Séailles* — Pour la théorie de la croyance, ne vous paraît-elle pas un peu hétérogène aux principes du biranisme? Biran nous accorde l'expérience même du divin. En ce cas, la croyance au divin n'a pas à faire l'objet d'une théorie spéciale. Expérience dit en effet plus que croyance. La théorie biranienne de la croyance ne serait-elle pas due à l'influence d'Ampère ?

M. *Tisserand.* — Quoique Biran ait subi ici quelque influence extérieure, cependant la théorie de la croyance est nécessaire à l'achèvement de la vie de l'esprit. Elle répond à la question : que deviennent les choses quand nous ne les percevons pas ? Qu'est le moi en dehors de son action? Il est l'âme. Dieu n'agit que sur l'âme, non sur le moi. Donc l'action de Dieu postule l'âme, et la vie de l'esprit postule la croyance à l'âme.

M. *Séailles.* — Vous avez publié des textes inédits qui font de Biran un précurseur, en quelque sorte, de Myers. Mais vous croyez que Biran n'est pas un mystique. Cependant M. Delacroix est persuadé du contraire. Il dit même que Biran est parvenu à « l'oraison de quiétude ».

M. *Tisserand.* — Biran est mystique comme l'est tout croyant. Mais il n'a connu ni les extases, ni les ravissements, ni les peines mystiques, ni le détachement de soi-même. Il insiste d'ailleurs sur l'influence des saisons, de l'atmosphère, du rythme de la prière sur l'exercice du sens religieux. Il s'intéresse au côté social de la religion. Mais si l'on peut dire qu'il fait effort vers le mysticisme, il faut ajouter qu'il n'y est pas parvenu.

M. *Rauh.* — Vous nous avez présenté Biran psychologue, Biran mystique. Mais vous avez laissé un peu de côté Biran philosophe, théoricien des premiers principes. Biran a eu l'idée d'une raison expérimentale (voir ses écrits aux environs de 1813) ; il a tenté une psychologie de l'entendement, il en a tiré toute une doctrine. Et cette doctrine, vers 1813, est chose bien remarquable. Si vous ne l'étudiez pas assez, c'est que, philosophe kantien, vous croyez surtout à la critique de l'entendement, non à sa psychologie.

M. *Tisserand.* — Cette théorie d'une raison expérimentale est à peine sensible dans les textes de Biran auxquels vous renvoyez.

M. *Rauh.* — Vous vous tenez trop à la lettre de Biran. Que Biran n'ait pas suffisamment précisé son idée, soit. Mais je ne trouve pas moins en lui quelque chose de nouveau, un accent nouveau.

M. *Tisserand.* — En tout cas, cette théorie des premiers principes est la partie la plus faible du biranisme. Car, pour Biran, il n'y a pas de science du monde sensible, mais seulement du moi. Avec nos principes premiers, nous ne pouvons donc penser le monde.

M. *Rauh.* — Vous vous en tenez toujours à la lettre même de votre auteur. Biran, ici, rappelle Descartes, qui a tenté, dans les *Regulæ*, une véritable psychologie de l'entendement.

Pour la théorie de la croyance, elle exprime d'abord, chez Biran, un positivisme strict, agnostique. Car elle ne consiste alors qu'à rapporter à l'inconscient les choses qui ne s'expliquent pas suffisamment par nos perceptions conscientes. Cela, c'est du positivisme, et non pas, comme vous le croyez, une imitation du noumène kantien. Mais si Biran ne dit strictement rien du tout de cet inconscient, il n'a cependant pas la force morale de s'en tenir là. Sa sensibilité se révolte contre cet agnosticisme logique. Et cette faiblesse de caractère l'achemine au mysticisme.

M. *Tisserand.* — Biran a toujours soutenu que de l'inconscient on peut du moins savoir ceci : qu'il est la source d'où le conscient dérive, sans d'ailleurs réussir à l'épuiser. En ce sens, nous déterminons logiquement quelque chose de cet inconscient.

M. *Rodier.* — Je désire que vous m'éclairiez sur deux points. Je me demande d'abord si Biran, dans la théorie du fait primitif, n'abou-

tit pas au substantialisme qu'il veut éviter. Car il nous met alors essentiellement en présence de la dualité du sujet actif et de l'objet passif. Nous saisissons donc une relation, un état, non pas une force.

M. *Tisserand.* — Tout cela s'éclairerait si cette relation nous était connue : mais elle est seulement sentie. Nous la constatons, comme nous constatons l'unité et l'identité du moi.

M. *Rodier.* — C'est cela : Biran constate ; il n'explique pas. En ce cas pourquoi reproche-t-il aux autres théories de ne pas expliquer la reconnaissance du moi par lui-même et son identité ?

M. *Tisserand.* — La supériorité de Biran tient ici, à ses yeux, en ce que seule sa théorie caractérise cette identité comme étant celle d'un caractère *sui generis*. Sa théorie est seule à reconnaître le caractère *sui generis* de toute sensation d'effort. Elle est donc seule aussi à pouvoir dire que ce caractère *sui generis* est, à nos yeux, le fondement de l'identité du moi.

M. *Rodier.* — Expliquer les choses par des caractères *sui generis*, c'est faire un peu comme les médecins de Molière, qui nous parlaient de l'opium et de sa vertu dormitive. Un autre point obscur pour moi est l'usage que fait Biran du mot intuition. Par ce terme, il désigne tantôt l'état d'un être dénué de conscience, tantôt le fait primitif de l'effort, etc.

M. *Tisserand.* — Il y a en effet trois sortes d'intuitions chez Biran : Intuition sensible et passive, qui existe chez l'animal; intuition intellectuelle proprement dite, qui est le sentiment de notre activité ; enfin illumination de nous-mêmes par Dieu.

M. *Tisserand* a été déclaré digne du titre de *docteur ès lettres* avec la mention *très honorable*.

J. Louis.

Le 15 janvier 1909, M. l'abbé *Palhoriès* a soutenu devant la Faculté des Lettres de l'Université de Paris ses thèses pour l'obtention du doctorat ès lettres.

I

Thèse complémentaire : *La théorie idéologique de Galluppi dans ses rapports avec la philosophie de Kant.*

Jury : MM. *Delbos, Bouglé, Hauvette.* — M. *Boutroux,* président.

M. *Palhoriès* annonce que ses deux thèses ne sont que le prélude d'une série d'études qu'il entreprend sur la philosophie italienne au

XIXe siècle. En faisant commencer à Galluppi ses recherches, il se place ainsi en face du premier philosophe italien qui ait cherché à rompre avec le sensualisme de Locke ou Condillac. Dans une première phase, la philosophie de Galluppi est encore toute sensualiste et se tient très près de Locke. Mais peu à peu elle remarque que le sensualisme ne suffit pas à rendre compte de certaines notions, — celle d'identité notamment. Tout en déclarant s'en tenir à l'expérience, elle affirme donc qu'il y a en nous des notions qui ne sont pas acquises, mais sont subjectives, c'est-à-dire *a priori*. Cela revient à reconnaître que l'intelligence met du sien dans l'expérience, — conception kantienne. Mais Galluppi ne veut pas convenir de cette attache avec Kant, — Kant qu'il critique sans cesse. Entre les deux philosophes, allemand et italien, il n'y en a pas moins la liaison que je viens d'indiquer. Par là, Galluppi fut un initiateur qui dégagea la philosophie italienne de ses trop étroites attaches sensualistes. Mais il fut aussi un incohérent, car, dans son épistémologie, il juxtaposa seulement, sans réussir à les faire se compénétrer, les données *a posteriori* et les notions subjectives. L'intérêt dogmatique ou théorique de sa doctrine est donc vraiment faible.

M. *Boutroux*. — Nous devons vous être reconnaissants, car, chez nous, la philosophie italienne est très mal connue. Votre exposé fait quelque peu voir qu'elle a cependant une valeur dans l'histoire de la vie italienne. Il pourrait le faire voir davantage. Mais votre livre, surtout, aurait dû s'appliquer *essentiellement* à le montrer. C'est au point de vue historique qu'il faudrait se placer pour trouver intéressante — sans quitter d'ailleurs l'histoire de la philosophie — la doctrine d'un Galluppi. En elle se rejoignent des courants sensualiste, criticiste, scolastique, etc. : en leur point de rencontre naît l'ontologisme. Voilà pourquoi, quoique contradictoire, cette philosophie nous intéresse. Les contradictions ne détruisent pas toujours, en effet, une doctrine : vous savez bien qu'en elles Hegel voyait la condition même du progrès.

M. *Delbos*. — Votre travail est consciencieux. Est-il assez pénétrant ? Trop docilement, vous vous en tenez à la lettre, et, en quelque sorte, à la surface de la doctrine. Soit en l'exposant, soit en la critiquant, vous ne la pénétrez pas. Je trouve aussi superficielles vos idées philosophiques personnelles. L'opposition du rationalisme et de l'empirisme vous apparaît, par exemple (p. 79), comme l'opposition de l'abstrait et du concret.

M. *Palhoriès*. — Il ne faut pas être dupe des mots : par abstrait et concret, j'ai voulu opposer intelligible et sensible.

M. *Delbos*. — Malheureusement, dans le passage cité, vous ne

commentez pas le mot d' « abstrait » par celui d'intelligible, mais par celui d' « indéterminé ». Or, l'intelligible, pour un rationaliste, c'est essentiellement le déterminé.

M. *Palhoriès.* — Je reconnais que le mot indéterminé peut prêter à équivoque. Mais l'équivoque est dans l'expression, non dans la pensée.

M. *Delbos.* — Il est plutôt vrai que vous avez imité un peu trop en philosophie la manière, assez vague et superficielle, de votre auteur.

M. *Palhoriès.* — Il n'est pas absolument vague de dire, comme je l'ai fait, que l'esprit, parce qu'il pense essentiellement le sensible hors du temps et de l'espace, lui fait perdre ainsi ses déterminations temporelles et spatiales et le pense comme intelligible.

M. *Delbos.* — Je considère cette théorie de la connaissance comme du pur verbalisme.

M. *Palhoriès.* — Il me semble qu'elle rend au contraire plus clair ce qui est si obscur chez Kant : la compénétration de l'élément sensible et de l'élément intelligible.

M. *Delbos.* — Kant, du moins, se rendait compte de la difficulté du problème.

A Galluppi, dites-vous, a parfois échappé la pensée de Kant. Mais vous ne dites pas pourquoi. Or, il est visible que c'est parce que Galluppi a vu dans la *Critique de la Raison pure,* non une réflexion critique sur la science, mais une idéologie. Il va jusqu'à penser et dire que la méthode de Kant est celle même de Condillac.

M. *Palhoriès.* — J'ai dit moi-même que si Galluppi n'a pas compris Kant, c'est qu'il est resté sensualiste.

M. *Delbos.* — Il fallait le dire plus systématiquement, et avec une connaissance personnelle plus ferme du kantisme.

M. *Bouglé.* — Je reconnaîtrai aussi que votre travail est consciencieux, mais non pas intéressant, puisque vous avez été le premier à affirmer le contraire. Peut-être même l'avez-vous trop affirmé, et, faute d'une pénétration suffisante de vos textes, avez-vous prêté à Galluppi plus d'incohérences encore qu'il n'en commet. Vos jugements sur Kant sont assez indécis et superficiels. Comment entendez-vous, par exemple, l'idéalisme de Kant et à quels textes vous référeriez-vous pour en parler ?

M. *Palhoriès* répond en indiquant les chapitres, et quelquefois les pages mêmes où Kant s'exprime sur cette question.

M. *Hauvette.* — M'intéressant à tout ce qui a rapport à l'Italie, je vous remercie de votre thèse. — Vos traductions sont assez exactes, si votre bibliographie ne l'est pas absolument. J'aurais aimé trouver

dans votre étude une réponse à cette question : le Napolitain Galluppi, qui a subi tant d'influences étrangères, a-t-il quelques traits proprement italiens ?

M. *Palhoriès.* — Peu. Il est surtout condillacien. Il y a cependant ceci : Rosmini écrit dix-neuf volumes pour exprimer ce qu'un Français aurait dit en trois ; Galluppi fait de même.

M. *Hauvette.* — Je proteste : ce qui caractérise la philosophie italienne, ce n'est point la prolixité, mais, me semble-t-il, le goût des choses concrètes, pratiques.

II

THÈSE PRINCIPALE. — *La philosophie de Rosmini.*
Jury : MM. *Boutroux, Picavet, Rodier.*

M. *Palhoriès* — La philosophie de Rosmini est d'abord une théorie de la connaissance, qui a la psychologie pour base, puisqu'elle a pour base l'idée d'être. Cette idée d'être, forme innée de notre raison, a besoin d'une matière que nous appelons la réalité. Car elle-même est absolument vide. En s'appliquant au donné, au senti, elle le transforme en connu, en affirmé. Parce que, d'autre part, la sensation est une modalité qui me fait violence, je conclus qu'elle ne vient pas de moi, mais se rattache à un sujet qui m'est extérieur : telle est la première proposition de la métaphysique. — La philosophie de Rosmini s'achève enfin en une théorie morale rationaliste. — Historiquement, Rosmini a une grande importance, parce que prédécesseur de Gioberti et chef d'école. Mais, au point de vue spéculatif, il a tort de partir de l'idée indéterminée d'être. Ce point de départ ne me paraît pas pouvoir être justifié.

M. *Boutroux.* — Vous avez eu raison d'étudier Rosmini. Cantoni l'appelle : l'H. Spencer de l'Italie. — Mais quelles idées directrices ont guidé Rosmini ? Dans quelle mesure est-il un libre philosophe, ou, au contraire, un apologiste convaincu d'avance ? vous ne l'avez pas dit. D'autre part, dans sa doctrine, vous n'avez pas élucidé la question du passage du sentiment à la connaissance. Pour la remarquable proposition de Rosmini : le péché, c'est le mensonge, vous n'êtes pas suffisamment précis non plus.

M. *Palhoriès.* — Rosmini dit : Je saisis rationnellement un ordre des fins, et si je n'adhère pas à cette connaissance des fins d'après laquelle, par exemple, un cocher a plus de valeur que son cheval, je fais un mensonge : je mens à ce que me montre ma raison.

M. *Boutroux.* — Mais alors le pur intellectualiste que veut être Rosmini fait une place à la volonté. Et vous ne nous avez pas dit cela. — Vous n'avez pas non plus assez marqué la différence radicale qui est entre « l'infini » du cartésien Malebranche, qui veut n'avoir affaire qu'à des réalités déterminées et concrètes, et ce concept abstrait, cette possibilité vide qu'est chez le scolastique Rosmini « l'idée d'être ». Insuffisamment indiqués aussi, les contresens que commet Rosmini en exposant Kant ou Hegel. — Quel est enfin le rapport du système de Rosmini avec sa personnalité? Y a-t-il, comme on l'a prétendu, contradiction entre eux ? Et que doit, d'autre part, Rosmini à son milieu ?

M. *Palhoriès.* — Sur Rosmini, qui s'est formé lui-même, il n'y a pas eu d'influences extérieures véritables. Il a voulu concilier sa foi et la philosophie allemande, — effort de conciliation qui aboutit à bien des incohérences.

M. *Boutroux.* — Vous considérez trop facilement cette doctrine comme faite de morceaux détachés, et parfois contradictoires. L'unité de la doctrine est peut-être dans le besoin qu'a Rosmini de concilier d'une façon certaine foi et raison, tradition et liberté.

M. *Picavet.* — D'où venait Rosmini ? M. E. Charles nous le montre fougueux d'abord, adversaire de la science et de la liberté ; puis, libéral au contraire et suspect au pape.

M. *Palhoriès.* — Je crois cette antithèse forcée. Jamais Rosmini n'a attaqué la raison et la liberté.

M. *Picavet.* — Vous ne précisez pas en quoi et comment Rosmini est scolastique. Tantôt, d'ailleurs, vous le dites très scolastique, tantôt scolastique seulement dans la forme : assertions contradictoires.

M. *Palhoriès.* — La contradiction existe, quoique inconsciente, chez Rosmini lui-même, qui flotte entre la scolastique et la philosophie moderne.

M. *Picavet.* — Oui, aussi ne peut-il avoir de public : il n'est ni franchement scolastique, ni franchement kantien, ni franchement attentif aux données scientifiques. Au reste, vous ne nous avez pas assez parlé de ces préoccupations scientifiques de Rosmini.

M. *Rodier.* — Je vous félicite de la peine que vous avez prise à étudier Rosmini, c'est-à-dire un auteur que vous n'avez pu arriver à tirer au clair.

Dans les quelques dix lignes de grec que vous avez l'occasion de citer, je vous signale qu'il y a sept ou huit fautes. Dans l'ensemble de votre thèse, j'ai compté au moins cinq cent trente-quatre expressions telles que : *dit Rosmini, ajoute Rosmini,* etc. Cela témoigne que

vous n'avez pas su vous substituer à votre auteur, vous placer au cœur du système, le comprendre en somme. Expliquez-moi néanmoins comment de la forme vide qu'est l'idée d'être, Rosmini espère tirer quelque chose de fécond.

M. *Palhoriès.* — C'est que cette idée d'être est une idée divine. Dieu est ainsi le principe même d'où elle tient sa valeur.

M. *Rodier.* — On entrevoit là un vague alexandrinisme, mais rien de net.

M. *Palhoriès.* — D'ailleurs, chez Plotin, l'Intelligence dérive de l'Un, tandis que Rosmini fait dériver l'Un de l'Intelligence.

M. *Rodier.* — Pourquoi, à l'égard du temps, Rosmini admet-il tantôt une théorie continuiste, tantôt une conception atomistique ?

M. *Palhoriès.* — Le temps nous est donné comme discontinu. Mais l'idée d'être, en s'y appliquant, en efface, du moins pour nous, toute discontinuité. Est donc discontinu le temps empirique, mais non le temps intelligible.

M. *Rodier.* — L'idée d'être est vraiment la panacée universelle.

Rosmini proclame ordinairement la liberté de conscience, le devoir de faire usage de sa raison, etc. Cependant, page 334, il dit qu'à l'Église seule appartient de définir ce qui, socialement ou individuellement, est « honnête », n'est-ce pas contradictoire?

M. *Palhoriès.* — Il y a en effet deux hommes en Rosmini : le libéral et l'homme de tradition. Je reconnais que ces deux hommes n'arrivent pas toujours à concilier leurs affirmations respectives.

M. *Palhoriès* fut déclaré digne du titre de *docteur* ès lettres avec la mention *honorable*.

J. Louis.

CHRONIQUE

Nécrologie. — M. Egger, professeur de philosophie à la Faculté des Lettres de Paris, vient de mourir à l'âge de 61 ans.

M. F. Rauh, professeur-adjoint de philosophie à la même Faculté, est décédé le 20 février.

VIe Congrès international de Psychologie. — Genève, 3-7 août 1909. — Le VIe Congrès international de Psychologie s'ou-

vrira le mardi matin 3 août et durera jusqu'au samedi 7 août inclusivement (le lundi soir, 2 août, il y aura déjà une réunion familière des Congressistes présents à Genève).

Notre intention de modifier sur certains points l'organisation traditionnelle de nos Congrès a rencontré une approbation générale qui nous a encouragés à persévérer dans cette direction. Voici en conséquence — en attendant une circulaire ultérieure plus détaillée — le programme des travaux du prochain Congrès tel qu'il se présente à cette heure.

1. Thèmes de discussion. — Un certain nombre de questions — dont plusieurs nous ont été suggérées du dehors — ont été mises à l'ordre du jour de nos discussions. Les rapporteurs qui ont bien voulu se charger de les introduire devant le Congrès ont été priés de nous envoyer leurs rapports le plus vite possible, afin que nous puissions les faire imprimer et les expédier à toutes les personnes inscrites comme membres du Congrès. Elles pourront ainsi les lire à loisir et préparer leurs remarques et objections en connaissance de cause. Cela permettra aux rapporteurs de ne donner à la séance même qu'un court résumé de leur travail, et laissera plus de temps aux discussions, qui seront d'autant plus nourries et fécondes que les congressistes auront pu y réfléchir à l'avance.

Ces questions sont les suivantes :

A. Questions générales.

1. *Les sentiments.* — Rapporteurs : MM. le professeur O. Külpe (Würzburg) et le Dr P. Sollier (Paris).

2. *Le Subconscient.* — Rapporteurs : MM. les professeurs M. Dessoir (Berlin), P. Janet (Paris) et Morton-Prince (Boston).

3. *La Mesure de l'Attention.* — Rapporteurs : MM. les professeurs M.-L. Patrizi (Modène) et Th. Ziehen (Berlin).

4. *Psychologie des phénomènes religieux.* — Rapporteurs : MM. les professeurs H. Höffding (Copenhague), et J. Leuba (Bryn Mawr).

B. Questions spéciales (1).

Psycho-Pédagogie : 5. *Classification psycho-pédagogique des Arriérés scolaires.* — Rapporteurs : MM. le Dr O. Decroly (Bruxelles), le

(1) D'un intérêt moins général pour l'ensemble des Congressistes que les sujets précédents, ces dernières questions pourront faire l'objet de séances particulières parallèles destinées aux personnes qui s'en occupent spécialement.

professeur G.-C. Ferrari (Imola-Bologne), le Dr Th. Heller (Vienne), le professeur L. Witmer (Philadelphie).

6. *La Méthodologie de la psychologie pédagogique.* — Rapporteur : Mlle le Dr I. Ioteyko (Bruxelles).

Psycho-Zoologie : 7. *Les Tropismes.* — Rapporteurs : MM. le Dr G. Bohn (Paris), les professeurs Fr. Darwin (Cambridge), H.-S. Jennings (Baltimore) et J. Loeb (Berkeley).

8. *L'Orientation lointaine.* — Rapporteur : M. le professeur A. Thauziès, président de la Fédération des Sociétés colombophiles de l'Ouest-Sud-Ouest (Périgueux).

Psycho-Physiologie : 9. *La perception des positions et mouvements de notre corps et de nos membres.* — Rapporteur : M. le professeur B. Bourdon (Rennes).

II. Questions d'unification. — Toutes les sciences, arrivées à un certain point de leur développement, nécessitent l'établissement de certaines conventions simplificatrices en fait de vocabulaire et d'équivalences terminologiques, de procédés techniques, d'unité de mesure, etc. Les Congrès internationaux sont l'occasion la plus propice pour jeter les premières bases de ce travail d'entente et pour organiser des commissions permanentes auxquelles incombera la tâche de le mener à bonne fin.

Il nous semble que pour la psychologie aussi le moment est venu d'entreprendre activement cette œuvre d'unification, en faveur de laquelle un vœu avait été déjà émis, il y a neuf ans, au Congrès de Paris. C'est pourquoi nous inscrivons les quelques articles suivants au programme de notre réunion de cet été.

1. *Terminologie.* — Comme introduction à ce sujet et pour engager nos collègues de tous pays à nous apporter leurs idées et leurs suggestions utiles en ce domaine un peu aride à première vue, nous publierons et leur enverrons au cours de ce printemps un premier essai ou avant-projet de convention, portant sur un certain nombre de notions indispensables et d'un emploi constant dans les recherches de psychologie expérimentale.

2. *Étalonnage des couleurs* (*Standard-Colours*). — Il serait fort désirable que les divers expérimentateurs qui ont à se servir de couleurs dans leurs investigations puissent les désigner d'une façon à la fois précise, simple et commode, en se référant à une échelle numérotée suivant les nuances et les degrés de saturation, et universellement admise comme étalon. Nous invitons ceux de nos collègues qui sont compétents dans cette branche, ainsi que les fabricants d'appa-

reils d'optique ou de papiers de couleur, à nous apporter leurs propositions et, éventuellement, des échantillons.

Nous espérons que cette question si importante sera introduite au Congrès par M. le professeur W. Nagel (Rostock).

3. *Mode de numération des fautes dans les expériences de témoignage.* — M. Otto Lipmann, Dr phil. (Berlin), rapportera.

4. *Notation de l'âge des enfants.* — Certains auteurs ont l'habitude d'indiquer en jours ou en semaines l'âge des enfants. Cette notation est mal commode : on ne voit pas tout de suite quel est l'âge qui correspond au 164e jour ou à la 89e semaine. Nous proposerons au Congrès d'adopter le mode de notation récemment employé par Stern.

5. *Détermination mathématique des résultats numériques des expériences.* — Lorsqu'il s'agit de prendre la moyenne d'un grand nombre de résultats, ou de chercher la corrélation de caractères psychiques ou autres, de difficiles problèmes se posent à l'investigateur. Ces problèmes, cependant, sont de nature trop délicate et spéciale pour que nous ayons demandé à des rapporteurs de les introduire devant le Congrès avant de savoir si certains de nos collègues désirent qu'ils figurent à l'ordre du jour. Si c'est le cas, nous sommes prêts à organiser une séance spéciale qui réunirait les personnes s'intéressant à ces questions de mathématique appliquée.

Les membres du Congrès qui désireraient que d'autres objets d'unification fussent portés à l'ordre du jour sont priés de bien vouloir nous en aviser au plus tôt.

III. *Exposition d'instruments,* etc. — Toutes les personnes (psychologues, fabricants, etc.), qui auraient l'intention d'exposer pendant le Congrès des instruments, appareils, livres ou brochures, collections et objets divers concernant les recherches et l'enseignement de la psychologie, ou de faire des démonstrations expérimentales, sont priées de nous en donner avis le plus vite possible, avec toutes les indications nécessaires pour que nous puissions leur réserver l'emplacement qu'elles désirent.

IV. *Communications individuelles.* — Ainsi que nous l'avons indiqué dans notre première circulaire, un de nos vifs désirs — en tâchant de concentrer les efforts des congressistes sur les thèmes de discussion indiqués plus haut — serait de réagir contre cette pléthore de communications individuelles disparates dont les derniers Congrès ont tant eu à souffrir. Cependant, nous ne nous sentons pas le droit de fermer d'emblée et absolument la porte aux travaux inédits et particulièrement intéressants que des membres croiraient devoir présen-

ter au Congrès. C'est pourquoi nous conservons cette rubrique des *Communications individuelles,* en priant leurs auteurs éventuels de bien vouloir nous les annoncer le plus vite possible (au plus tard avant le 15 juin). L'organisation de Sections particulières pour y répartir ces communications individuelles ne se fera qu'ultérieurement, selon le nombre et la nature de celles-ci.

Toutefois, vu les demandes qui nous en ont été adressées par plusieurs biologistes, nous instituons dès maintenant une *Section de psychologie animale,* qui fonctionnera pendant toute ou partie de la durée du Congrès.

Les psycho-zoologistes sont donc invités à présenter à cette Section des communications individuelles, en les accompagnant si possible de présentations d'animaux.

Communications déjà annoncées :

M. le professeur R.-M. Yerkes (Harvard, Cambridge Mass.), *Scientific methods in animal psychology* (avec démonstration d'appareils).

M. Hachet-Souplet (Paris), *Théorie et applications psychologiques du dressage.*

Les personnes qui s'intéressent au Congrès de Psychologie sont priées de bien vouloir envoyer au plus tôt à notre trésorier leur adhésion accompagnée d'un mandat postal de 20 francs, en retour duquel elles recevront une carte de Membre du Congrès et toutes les publications relatives, rapports, imprimés, etc., au fur et à mesure de leur apparition. (Chaque congressiste peut obtenir pour les autres membres de sa famille des cartes à moitié prix, 10 francs, donnant droit aux mêmes avantages, réceptions, etc., que les cartes entières, sauf les publications et le volume des comptes rendus du Congrès.)

Le Comité d'organisation : Th. Flournoy, *Président;* P. Ladame, *Vice-Président;* Ed. Claparède, *Secrétaire général;* L. Cellérier, *Trésorier;* E. Yung.

N.-B. — Adresser tout ce qui concerne le Congrès (en dehors des cotisations) au Secrétaire général, *11, avenue de Champel, Genève.*

Adresser les *adhésions* avec les *cotisations* (par mandat postal ou chèque), à M. Lucien Cellérier, *Montchoisy, Genève.*

LIVRES DÉPOSÉS AU BUREAU DE LA REVUE

Mgr LE ROY. — *La Religion des Primitifs.* — Un vol. in-16. Paris, Beauchesne.

JEAN-PAUL NAYRAC. — *La Fontaine, ses facultés psychiques, sa philosophie, sa mentalité, son caractère.* Un vol. in-8° carré. Paris, Henry Paulin.

ALBERT KEIM. — *Helvétius, sa vie et son œuvre.* Un vol. in-8° de la *Bibliothèque de Philosophie contemporaine.* Paris, Alcan.

A. KEIM. — *Notes de la main d'Helvétius.* Un manuscrit inédit. Un vol. in-8°. Paris, Alcan.

P.-H. D'ARRAS. — *Une Anglaise convertie. — Autobiographie, notes, correspondances.* Un vol. in-16 de XVI-214 pages. Paris, Beauchesne.

Dr GEORGES SURBLED. — *Le Vice conjugal.* Un vol. in-18 de 178 pages. Paris, Maloine.

H. DEHOVE. — *Essai critique sur le réalisme thomiste comparé à l'idéalisme kantien.* Un vol. in-8° de XII-234 pp. Lille, René Giard.

W.-E. LEONARD. — *The fragments of Empedocles.* Un vol. petit in-8° de 92 pp. Chicago, The Open Court publishing Company.

KURT KESSELER. — *Die Vertiefung der Kantischen Religionsphilosophie durch R. Eucken ; — Die Lösung der Widersprüche des Daseins durch Kant und Eucken in ihrer religiösen Bedentung.* Deux brochures in-16 de 40 et 32 pp. Bunzlau, Kreuschmer.

LEMOINE. — *Explication du Credo.* I. Je crois en Dieu. Un vol. in-8° écu. Paris, Lethielleux.

E. JANVIER. — *Le vice et le péché : leurs effets, leurs formes, leurs remèdes.* Conférences et Retraites de Notre-Dame, 1908. Un vol. in-8° écu de 424 pp. Paris, Lethielleux.

P. DUHEM. — *Essai sur la notion de Théorie physique de Platon à Galilée.* Un vol. in-8° de 144 pp. Paris, Hermann.

G.-H. JOYCE, S. J. — *Principles of Logic.* Un vol. in-8° de XX-402 pp. London, Longmans, Green and C°.

WERNER. — *Das Christentum und die monistiche Religion.* Un vol. in-8° de 202 pp. Berlin, Karl Curtins.

G. MICHELET. — *Dieu et l'Agnosticisme contemporain.* Un vol. in-16 de XX-416 pp. Paris, Gabalda.

LÉON BRUNSCHVICG et PIERRE BOUTROUX. — *Les grands écrivains de la France. Blaise Pascal. Œuvres, jusqu'au mémorial de 1654.* Trois vol. de 406, 570, 600 pages.

Abbé ÉLIE BLANC. — *Supplément au Dictionnaire de philosophie*, années 1906, 1907, 1908, 154 pages. Paris, Lethielleux.

Dr L. MURAT. *L'idée de Dieu dans les sciences contemporaines. Le firmament. L'atome. Le monde végétal.* Préface de M. de Lapparent. Un vol. in-8° de 464 pages. Paris, Téqui.

Le Gérant : L. GARNIER.

La Chapelle-Montligeon (Orne). — Imp. de Montligeon. — 3-09.

L'UNION DU SUJET ET DE L'OBJET

DANS LA PERCEPTION DES SENS EXTERNES

S'il est un problème énigmatique en Philosophie, c'est celui de la rencontre du moi et du non-moi, du sujet et de l'objet, dans cet acte de la sensation externe, où nous prenons contact avec les réalités étrangères. Par exemple, si, dans une étreinte cordiale, je serre la main de mon ami, comment se fait-il que mon moi, sans sortir de lui-même, saisisse si clairement la présence et la forme du non-moi ? Si un aveugle palpe une figure en relief, comment se fait-il qu'il puisse en distinguer si nettement tous les contours et les moindres détails ?

Ce fait, si simple, si banal, soumis à l'analyse de la raison, devient un mystère profond semé d'écueils redoutables, où sont venus se heurter et se briser les maîtres les plus réputés de la philosophie moderne, tels que Leibnitz et Kant, qui ont tous déclaré impossible l'action transitive, et nié que deux termes étrangers l'un à l'autre puissent jamais entrer en relation. Impossible, pensent-ils, que le moi puisse sortir « hors de sa peau », et pareillement le non-moi ; leur rencontre est donc inintelligible.

En conséquence, pour tous nos modernes, « la pensée (ou la sensation) ne peut atteindre qu'elle-même » ; — le simple mot de « réalité-connaissance » est une contradiction et un non-sens ; — à plus forte raison, non-sens, la confrontation de notre pensée avec le réel, pour la rendre de plus en plus vraie ou conforme à ce réel, suivant l'antique définition de la vérité : *adæquatio rei et intellectus*. Ce serait là désormais une notion « périmée » et une absurdité si manifeste, qu'on ne sait plus comment s'y prendre courtoisement pour excuser saint Thomas de l'avoir enseignée.

« Un dehors et un au-delà de la pensée, écrit gravement M. Le Roy, est par définition chose absolument impensable. Jamais on ne sortira de cette objection... La pensée, en se cherchant un objet absolu, ne trouve jamais qu'elle-même ; le réel conçu comme chose purement donnée fuit sans fin devant la critique... Il faut donc conclure, ajoute-t-il, avec toute la philosophie moderne, qu'un certain idéalisme s'impose (1). »

C'est donc, encore une fois, pour tous nos modernes, la pensée qui se saisit et se contemple elle-même, en croyant saisir et contempler un objet ! Quelle illusion étrange et fantastique !...

Pour nous, au contraire, c'est ce *solipsisme* idéaliste, si énergiquement repoussé par saint Thomas (2), qui est absolument invraisemblable et impensable. Non seulement il est contraire aux premières données du bon sens, et contraire au témoignage le plus éclatant de la conscience, — dont le regard ou l'étreinte enveloppe à la fois le moi et le non-moi, de l'aveu de tout homme qui réfléchit, — mais encore il est contradictoire en soi. Que serait-ce une connaissance sans un objet connu ? une représentation sans objet représenté ? une pensée de rien ?... La pensée n'est donc pas le *terme* de la connaissance, mais seulement le *moyen* de connaître ; — ou, comme l'a si bien dit saint Thomas, traduisant en style de lapidaire le bon sens du genre humain : *non est* QUOD *cognoscitur, sed* QUO *cognoscitur* (Ia, q. LXXXV, a. 2). Elle fait connaître sans être elle-même connue directement, et ne se connaît que par un retour sur elle-même.

Reste à expliquer le mystérieux *comment* de ce fait dont l'existence est si claire pour la conscience, et comme cette rencontre du sujet et de l'objet n'est qu'un cas particulier de la théorie générale sur l'action transitive qui explique la communication des substances, commençons par étudier cette antique théorie, trop universellement oubliée. Le lecteur la trouvera peut-être austère et difficile à saisir du premier coup, mais il sera largement récompensé de ses peines en découvrant bientôt qu'elle est vraiment lumineuse et profonde, et qu'elle seule peut nous donner la clef d'une énigme réputée insoluble.

(1) *Revue de Métaphysique et de Morale*, 1907, pp. 448, 495.

(2) Ia, q. LXXVI, a. 2 ; q. LXXXV, a. 2. — II, *De anima* l. VIII, *in fine* : — *C. Gent.*, l. II, c. LXXV, ad 3.

I

Théorie de l'action dite transitive.

Si nous voulons plus sûrement soulever quelque coin du voile mystérieux, commençons par nous défier de nos seules forces, suivons pas à pas nos grands Docteurs, Aristote et saint Thomas, et ne dédaignons pas de nous laisser conduire par des guides si habiles dans des sentiers si malaisés. Consultons-les de préférence dans les écrits où, traitant *ex professo* la grave question de l'action dite transitive, ils ont complètement développé leur pensée. Ouvrons notamment le troisième chapitre du troisième livre de la *Physique* d'Aristote, et puis la quatrième leçon du commentaire de saint Thomas.

Nous allons les entendre soutenir avec conviction cette thèse si profonde et si ingénieuse qu'elle pourrait suffire à leur gloire : *l'action de l'agent est* DANS *le patient; il n'y a qu'une seule action commune aux deux; elle est le produit de deux co-principes, l'un actif, l'autre passif, et c'est pourquoi elle est commune aux deux.* — Voici comment ils développent leur pensée.

Après avoir défini le mouvement, le philosophe de Stagire commence à traiter des rapports du moteur et du mobile ; et dès les premiers mots il va droit au cœur de la difficulté. « Ce dont on a coutume de douter, nous dit-il, devient ainsi évident, à savoir que le mouvement est bien *dans* le mobile dont il est l'acte, et qu'il vient du moteur qui le lui donne. Or, l'acte du moteur ne saurait être différent de celui du mobile, *il faut qu'il y ait un seul acte pour les deux.* » — « Sed et id de quo dubitari solet, perspicuum fit, nempe motum esse *in* re mobili ; est enim ejus actus et (procedit) ab eo qui movendi vim habet. *Atque ejus quod movendi vim habet, actus non est diversus : oportet enim ambobus esse unum actum* (1). »

Puis il ajoute : « Le moteur est l'agent du mobile, et par conséquent il n'y a qu'un seul acte pour le moteur et le mobile également. C'est ainsi qu'il n'y a qu'un seul et même intervalle

(1) Καὶ ἡ τοῦ κινητικοῦ δὲ ἐνέργεια οὐκ ἄλλη ἐστί· δεῖ μὲν γὰρ εἶναι ἐντελέχειαν ἀμφοῖν. (*Phys.*, l. III, c. III, § 1.)

de *un* à *deux*, ou de *deux* à *un*, ou bien entre les deux extrémités d'une route, soit qu'on la monte, soit qu'on la descende. (Le chemin est en effet le même, quoique dans un sens différent.) Ces deux choses n'en font donc qu'une, bien que leur définition ne soit pas unique. Il en est absolument de même pour l'acte par lequel le moteur meut et par lequel le mobile est mû. » — « Movens est autem activum ipsius mobilis : *quare similiter unus est utriusque actus* (1), quemadmodum idem est intervallum, sive spectes unum ad duo, sive duo ad unum, necnon acclive et declive ; hæc enim unum sunt, sed definitio non est una ; similiter autem res habet etiam in moventi et eo quod movetur. »

Aussitôt se présente à la pensée d'Aristote une objection, mais une objection purement logique, dit-il, c'est-à-dire à laquelle il n'attache pas grande importance. Voici comment il nous la présente :

Il y a peut-être nécessité que l'acte ne soit pas le même dans ce qui est actif et dans ce qui est passif, car autre chose est d'agir, autre chose de pâtir. « Existit autem dubitatio logica, quia fortasse necesse est esse aliquem actum diversum effectivi et passivi ; alterum enim est effectio, alterum passio. »

A cette objection voici la réplique immédiate. Mais si vous supposez qu'il y a deux actes différents, où les placerez-vous ? Ou vous les placerez tous les deux dans le moteur, ou tous les deux dans le mobile, ou bien l'action d'agir dans le moteur, et l'action de pâtir dans le mobile. Mais qui ne voit que les deux premières hypothèses sont évidemment déraisonnables et que la troisième est une simple homonymie, une pure équivoque de mots, puisqu'on appelle action de pâtir une simple passivité du mobile. « Quum igitur ambo sint motus, si diversi sunt, in quonam erunt? aut enim ambo sunt in eo quod patitur et quod movetur, aut effectio est in efficiente, passio vero in patiente ; quod si et hanc vocare effectionem oportet sane homonymus erit. »

De plus, si l'action n'est que dans l'agent, et la passivité dans le patient, il s'ensuivra que l'action de l'agent devra trouver son terme en lui-même et se mouvoir lui-même. Il sera à

(1) Ωστε ὁμοίως μια ἡ ἀμφοῖν ἐνέργεια. (*Ibid.*, III, c. III, § 1.)

la fois moteur et mobile, ce qui est contraire à l'hypothèse, ou bien l'action de l'agent n'aura aucun terme ni en lui ni dans un autre, et il n'y aura pas de mouvement, c'est-à-dire qu'un agent n'agira pas : ce qui est contradictoire. — « At vero si hoc est motus erit in eo quod movet..., quare omne movens movebitur, aut habens motum non movebitur. »

Revenons donc à la seule hypothèse raisonnable : c'est par le même acte que l'un agit et que l'autre pâtit. L'action et la passion, au lieu d'être séparées, sont réunies dans un seul acte. Serait-ce là un concept si difficile? — « Sed erit unus actus? »

On nous objecte encore, dit-il, qu'il est contre toute raison de soutenir que deux choses différentes en espèce puissent n'avoir qu'un seul et même acte. — « A ratione alienum duarum rerum specie diversarum unum et eumdem esse actum. » Que si enseigner et apprendre, agir et pâtir se font par le même acte, il en faudrait conclure que l'enseignement et l'étude, l'action et la passion sont identiques et qu'on apprend toujours en instruisant, ou que l'on pâtit toujours en agissant. — « Et si quidem docendi ac discendi actus idem sunt necnon effectio et passio ; certe et docere erit idem quod discere, et facere idem quid pati. »

Aristote répond à cette objection en montrant que sa thèse, serait-elle fausse à un certain point de vue, est pourtant vraie à un point de vue différent. Et pourquoi ne dirait-on pas, s'écrie-t-il, qu'il n'est pas absurde de soutenir que l'acte d'une chose puisse être dans une autre chose? — « An nec absurdum est, alius rei actum in alia re esse? » Et aussitôt pour le prouver il fait appel aux faits les mieux constatés par l'expérience. L'enseignement, en effet, est bien l'acte du maître qui enseigne, et cependant il passe à un autre, c'est-à-dire dans le disciple enseigné — sans se séparer toutefois de celui qui enseigne, οὐκ ἀποτετμημένη, — il est l'acte du maître dans le disciple. — « *An nec absurdum est alius rei actum in alia re esse?* Nam actus docendi est actus ejus quod docendi vim habet, in aliquo tamen est, neque abscissus, sed hujus in hoc (1). »

(1) Ἢ οὔτε τὸ τὴν ἄλλου ἐνέργειαν ἐν ἑτέρῳ εἶναι ἄτοπον (ἔστι γὰρ ἡ διδαξις ἐνέργεια τοῦ διδασκαλικοῦ, ἔν τινι μέντοι, καὶ οὐκ ἀποτετμημένη, ἀλλὰ τοῦδε ἐν τῷδε). (*Phys.*, l. III, c. III, § 3.)

Donc rien n'empêche que deux choses différentes aient un seul et même acte, non pas de manière à rendre leur essence identique, mais de manière que ce qui est en puissance soit informé par ce qui est en acte. — « Nec quidquam prohibet unum et eumdem esse duarum rerum actum, non (ita) ut essentia sit eadem, sed (ita) ut id quod est potestate se habet ad id quod agit. »

On ne saurait donc logiquement en conclure que l'enseignement soit identique à l'étude (l'action identique à la passion) ; et en supposant même qu'agir et pâtir soient identiques (à un certain point de vue), cependant ils ne sont pas complètement identiques et synonymes, comme serait *habit* et *vêtement,* mais seulement comme la route de Thèbes à Athènes est identique à celle d'Athènes à Thèbes, quoiqu'elles soient dans un sens différent, nous l'avons déjà dit. « Nec necesse est eum qui docet discere ; ne si quidem facere et pati idem sint, non sunt tamen ita ut una sit ratio quidditatem explicans, qualis est vestimenti et indumenti, sed ut via quæ Thebis Athenas, et quæ Athenis Thebas ducit, sicut et ante dictum fuit. »

Pareillement, de ce que c'est par le même acte que le maître enseigne et que l'élève est enseigné, on ne peut nullement en conclure qu'enseigner soit la même chose qu'apprendre ; de même que la distance restant la même entre les deux extrémités d'une route, on ne peut dire que ce soit une seule et même chose de la monter ou de la descendre. « At vero nec si actus docendi est idem quod actus discendi, propterea etiam discere est idem quod docere ; quemadmodum nec si distantia est una eorum quæ distant, propterea etiam distare hoc ab illo, et illud ab hoc, sunt unum et idem. »

Enfin, pour tout résumer en quelques mots, nous disons qu'à proprement parler ni l'enseignement et l'étude, ni l'action et la passion ne sont une même chose, la seule chose identique ici, c'est l'acte qui les informe. Entre l'acte produit par le moteur sur le mobile, et l'acte que le mobile reçoit du moteur, il n'y a qu'une distinction purement logique. « Ut autem omnino dicam, nec docendi et discendi actus, nec effectio et passio sunt idem proprie : sed motus cui hæc insunt, idem est ; nam

esse actum hujus in hoc, et hujus ab hoc, ratione differunt (1). »

*
* *

Après avoir suivi le développement complet de la pensée d'Aristote, il ne sera pas sans intérêt de connaître l'appréciation et le jugement de saint Thomas. Nous allons donc entendre à son tour le Docteur angélique ; et s'il nous répète exactement les mêmes théories, le lecteur excusera ces répétitions, en pensant qu'elles en sont la confirmation la plus haute et la plus autorisée.

Aristote, nous dit le saint Docteur, nous apprend les vrais rapports du moteur et du mobile, lorsqu'il nous dit que l'acte du moteur n'est pas autre que celui du mobile ; en sorte que si le mouvement est l'acte du mobile, c'est en même temps d'une certaine manière l'acte du moteur. « Ostendit quomodo se habeat motum ad movens... Dicens quod *actus motivi non est alius ab actus mobilis*. Unde cum motus est actus mobilis, est etiam quodam modo actus motivi (2). »

Il nous apprend, en second lieu, que l'acte du moteur et du mobile sont bien le même acte ; il est nommé acte du moteur en tant que celui-là agit, et du mobile en tant que celui-ci le subit ; mais c'est le même acte que l'agent cause en agissant et que le patient reçoit en pâtissant. Et c'est pour cela que le Philosophe dit que le moteur est le principe actif du mobile, c'est-à-dire la cause qui le met en action. Voilà pourquoi il ne faut qu'un seul acte pour les deux, pour le mobile et le moteur. C'est le même acte qui vient de l'agent qui le cause et qui est dans le patient qui le subit et le reçoit. « Secundo ostendit *quod idem sit actus moventis et moti :* moventis enim dicitur in quantum aliquid agit, moti autem in quantum patitur ; sed idem est quod movens agendo causat, et quod motum patiendo recipit. Et hoc est quod dicit, quod « movens est activum mobi- « lis » id est actum mobilis causat : quare oportet unum actum

(1) Ὅλως δ'εἰπεῖν, οὐδ'ἡ διδαξις τῷ μαθήσει, οὐδ'ἡ ποίησις τῷ παθήσει τό αὐτὸ κυρίως, ἀλλ' ᾧ ὑπάρχει ταῦτα, ἡ κίνησις· τὸ γὰρ τοῦδε ἐν τῷδε, καὶ τὸ τοῦδε ὑπὸ τοῦδε ἐνέργειαν εἶναι ἕτερον τῷ λόγῳ. (*Phys.*, l. III, c. III, § 5.)

(2) Saint Thomas : *Phys.*, III, lect. 4.

esse utriusque, scilicet moventis et moti. Idem enim est quod est a movente, ut a causa agente, et quod est in moto ut in patiente et recipiente. »

En troisième lieu, dit-il, Aristote nous a rendu ce principe évident par les exemples et les faits rapportés plus haut. La distance est la même pour aller de 1 à 2 ou de 2 à 1, pour monter ou pour descendre. Il n'y a qu'une différence de raison. De même entre le moteur et le mobile ; le mouvement est l'acte du moteur en tant qu'il vient de lui, il est aussi l'acte du mobile en tant qu'il est reçu dans le mobile. « Tertio manifestat hoc *per exemplum*. Eadem enim distantia est unius ad duo et duorum ad unum, secundum rem ; sed differunt secundum rationem... Similiter idem est spatium ascendentis et descendentis... Et similiter in movente et in moto. Nam motus secundum quod procedit a movente in mobile, est actus moventis ; secundum autem quod est in mobili a movente est actus mobilis. »

Puis, avant de réfuter les objections de ses adversaires, il les attaque le premier et leur demande avec Aristote : si dans l'action du moteur sur le mobile ils supposent qu'il y a deux actes, où les placeront-ils? « Si sunt diversi, necesse est quod uterque ipsorum sit in aliquo subjecto. » Seront-ils tous les deux dans le mobile, ou bien tous les deux dans le moteur, ou bien l'un dans le moteur et l'autre dans le mobile? Chacune de ces hypothèses est étudiée de nouveau par saint Thomas, d'une manière encore plus complète, et démontrée parfaitement impossible.

Ensuite le saint Docteur reprend toutes les objections qu'Aristote lui-même s'était posées, il les développe avec une merveilleuse puissance d'analyse, signale les omissions du Maître, en complète tous les détails, les range dans un nouvel ordre, les ramène à quatre chefs principaux, et les réfute successivement avec une nouvelle vigueur.

Enfin il se résume et conclut en disant qu'il reste bien démontré que le mouvement est à la fois l'acte de l'agent qui agit et du patient qui subit ; et pour enlever tout doute, ajoute-t-il, et nous expliquer encore plus clairement, disons que le mouvement est l'*acte unique d'une double puissance active et*

passive. — « Ostensum est quod motus est actus activi, ut *ab hoc,* et passivi ut *in hoc ;* ad tollendam omnem dubitationem aliquantulum notius dicamus, quod motus est actus potentiæ activi et passivi. »

Il ne saurait donc y avoir de doute sur la pensée de saint Thomas. La doctrine d'Aristote lui paraît parfaitement exacte et irréfutable ; et tous les docteurs scolastiques n'ont cessé de le redire et de le proclamer après eux : « S'il est impossible, dit le P. Pesch, que l'acte par lequel l'un agit soit numériquement le même que l'acte par lequel un autre agit, il est cependant nécessaire que ce soit par le même acte que l'un agisse et que l'autre pâtisse (1). »

S'il est impossible, ajouterons-nous, que deux molécules en contact, agent et patient, se compénètrent par leur substance, il est cependant nécessaire qu'elles se compénètrent par leur action, puisque l'action, étant le produit de deux co-principes, actif et passif, elle doit être commune aux deux. C'est donc l'*action* mutuelle des êtres cosmiques qui est leur trait d'union, ou leur élément commun ; c'est elle qui produit la communication des substances.

En terminant cette série déjà trop longue de citations, il ne sera pas sans intérêt de voir Descartes lui-même, dans une de ses lettres, rendre un complet hommage à cette théorie qui était sans doute une réminiscence classique du collège de la Flèche : « J'ai toujours cru, écrivait-il, que l'action et la passion ne sont qu'*une seule et même chose,* à qui on a donné deux noms différents, selon qu'elle peut être rapportée tantôt au terme d'où part l'action, tantôt à celui où elle se termine ou en qui elle est reçue ; en sorte qu'il répugne qu'il y ait durant le moindre moment une passion sans action (2). » Cet accord parfait, sur un point si grave, de Descartes avec l'École, méritait bien d'être signalé.

*
* *

(1) « Naturaliter fieri non potest ut actio agentis unius sit numero eadem cum actione alterius agentis, sed necesse est ut actio sit eadem numero qua unus agit et alter patitur. » (T. Pesch : *Institutiones phil.*, p. 374 ; Cf. pp. 359, 441.)

(2) *Lettre VIII*, p. 275. — Cf. p. 549.

Cette théorie, qui paraissait si lumineuse aux yeux de ces grands philosophes, va le devenir un peu plus pour nos faibles regards, si nous la rapprochons des objections qu'elle ne pouvait manquer de susciter à travers les siècles. Les ombres feront mieux ressortir les lumières du tableau, et les subtilités de nos adversaires nous feront préciser davantage et mettre en relief les moindres détails de l'antique doctrine.

Nous choisissons de préférence les objections de Leibnitz (1) ; ses successeurs n'ayant guère fait que redire celles qu'il avait déjà formulées, comme lui-même, peut-être à son insu, répétait les vieux arguments de Pélage réfutés par saint Augustin (2), et comme Pélage à son tour avait plus ou moins reproduit les vieilles erreurs de Démocrite, réfutées par Aristote et puis par saint Thomas (3).

Ces objections peuvent sera mener à deux chefs principaux :

1° Si un être agissait sur un autre, il s'ensuivrait qu'il agirait à distance, là où il n'est pas.

2° Il s'ensuivrait qu'il perdrait une de ses qualités, laquelle émigrerait du sujet où elle résidait et se transporterait dans un autre sujet (4).

N'en déplaise à Leibnitz, aucune de ces deux conséquences, que nous reconnaissons insoutenables, ne découle nécessairement de la théorie péripatéticienne bien comprise. Nous allons nous en convaincre.

L'action *à distance* et sans intermédiaire du moteur sur le mobile est assurément impossible. C'est l'avis d'Aristote, de saint Thomas, de Newton et des savants les plus autorisés ; un être ne saurait agir là où il n'est pas présent. Aussi avons-nous déjà dit qu'il était rigoureusement nécessaire, pour que le moteur agisse sur le mobile, que l'un fût présent à l'autre par

(1) Leibnitz : *Monad.*, § 7. — *Nouv. syst. de la nature et de la grâce*, § 12-15. — *Epist. 27 ad des Bosses.*

(2) Saint Augustin : *Contra Jul. Pelag.*, l. V, c. xiv.

(3) Saint Thomas, q. cxv, a. 1, c., et ad. 5.

(4) « Les monades n'ont point de fenêtres par lesquelles quelque chose puisse y entrer ou en sortir. Les accidents ne sauraient se détacher ni se promener hors des substances, comme faisaient autrefois les espèces sensibles des scolastiques (?). Ainsi ni substance ni accident de peut entrer de dehors dans une monade. » (Leibnitz : *Monad.*, § 7.)

le contact médiat et immédiat : « *Necesse est,* nous a dit saint Thomas, *omne operans aliquo modo conjungi suo objecto circa quod operatur.* » Si les corps paraissent quelquefois agir à distance comme la lumière qui traverse le milieu éthéré, ou le son qui traverse l'air, c'est que chaque molécule du rayon lumineux et sonore agit immédiatement sur la molécule suivante qui la touche ; en sorte que le milieu qui semble franchi n'est en réalité qu'une série innombrable de moteurs et de mobiles immédiats interposés entre la première cause vibratoire et son dernier effet.

L'action *ad extra* ne suppose donc nullement l'action à distance, mais seulement l'action d'une molécule sur une molécule immédiatement présente par le contact : une opération de cette nature, si mystérieuse qu'on la suppose, ne semble nullement contradictoire comme l'action *à distance,* par laquelle un être agirait là où il ne serait pas présent.

La deuxième objection ne paraît pas plus solide ni plus digne d'un grand philosophe, il s'en faut. De ce que les corps agissent l'un sur l'autre, peut-on sérieusement conclure que les qualités d'un être doivent émigrer de cet être pour passer dans un autre ? « Il serait ridicule, répond saint Thomas, de soutenir qu'un corps ne peut agir sur un autre, parce que l'accident ne peut passer d'un sujet à un autre. Ce n'est pas ainsi que les choses se passent. Lorsqu'un corps en échauffe un autre, ce n'est pas la chaleur du premier qui, numériquement la même, passe dans le second ; mais c'est la chaleur du corps échauffant qui, par sa vertu, fait passer à l'acte, dans le corps chauffé, une chaleur, numériquement différente, qui y était en puissance. L'agent naturel ne se dépouille donc pas de sa propre forme pour en vêtir un autre sujet, mais il élève ce sujet soumis à son action de la puissance à l'acte (1). »

(1) « Ridiculum est dicere quod ideo corpus non agat, quia accidens non transit de subjecto in subjectum ; non enim hoc modo dicitur corpus calidum calefacere quod idem numero calor qui est in calefaciente corpore transeat ad corpus calefactum; sed quia virtute caloris, qui est in calefaciente corpore, alius calor numero fit actu in corpore calefacto, qui prius erat in eo in potentia. Agens enim naturale non est traducens propriam formam in alterum subjectum sed reducens subjectum, quod patitur, de potentia in actum. » (*Contr. Gent.*, l. III, c. LXIX.)

La réponse de saint Augustin à Pélage est peut-être encore plus saisissante et plus péremptoire. Comment peut-on sérieusement nous faire dire que les corps agissent sur les autres corps en se dépouillant de leurs qualités pour les en revêtir, comme on se dépouille d'un habit pour en revêtir un autre? « Non veluti tunicam transferunt? » Nous n'avons jamais soutenu que les qualités se communiquent par une *émigration,* mais par un contact et une *impression,* « afficiendo transeunt, non commigrando ». Ainsi, ajoute-t-il, lorsqu'un enfant nègre est né d'un père éthiopien, sa couleur noire n'est pas numériquement la même que celle de son père, mais c'est une couleur nouvelle qui a été engendrée par l'action de son père (1).

Il est donc manifeste que nous ne confondons nullement la cause avec l'effet produit, la qualité de l'agent avec la qualité engendrée dans le patient, l'action de celui-ci avec la réaction de celui-là : ces deux actions, seraient-elles semblables, ne sont jamais numériquement identiques. Ce serait là une erreur trop grossière pour qu'on nous la puisse imputer sérieusement.

Ce que nous avons soutenu avec saint Thomas et Aristote, le voici. Ce n'est pas par le même acte *que l'un agit et que l'autre réagit,* mais c'est du moins par le même acte *que l'un agit et que l'autre pâtit,* que l'un meut et que l'autre est mû (2) ; c'est le même acte qui est produit par l'agent et reçu par le patient. En un mot, pour reprendre la comparaison frappante de saint Augustin, nous dirons que si la couleur de l'enfant nègre n'est pas un fragment de celle de son père, pas plus que la vie de l'un n'est un fragment de la vie de l'autre, cependant c'est par le même acte que le père l'a produite dans son fils et que le fils l'a reçue de son père avec la vie.

Malgré l'évidence de cette assertion, ou pour mieux dire de ce fait, nous entrevoyons un retour offensif de l'adversaire leib-

(1) « Verum est enim ea quæ in subjecto sunt, sicut sunt qualitates, sine subjecto in quo sunt, esse non posse, sicut est in subjecto corpore color, aut forma, sed *afficiendo* transeunt, non *commigrando :* quemadmodum Æthiopes, qui nigri sunt, nigros gignunt, non tamen in filios parentes colorem suum *veluti tunicam transferunt:* sed sui corporis qualitate corpus, quod de illis propagatur afficiunt. » (*Contra Jul. Pelag.*, V, 14. — *Gen.*, xxx, 37-42.)

(2) « Eadem autem actio est ejus quod agitur et movetur, et ejus quod agit et movet. » (Saint Thomas, IIª IIæ, q. xc, a. 3. c.)

nitzien, qui vient sur ce nouveau terrain nous reposer la même question : Comment l'acte d'un sujet peut-il passer dans un autre ? Une action *transitive* n'est-elle pas une nouvelle *émigration ?*

Sans doute, c'est là une objection purement logique, comme le disait Aristote, une subtilité de peu d'importance, qui ne saurait détruire un fait évident. Cependant nous ne voulons nullement esquiver le débat, et nous expliquerons de nouveau comment Aristote et saint Thomas ont pu déclarer qu'il n'y a aucun inconvénient à admettre que l'acte du moteur informe le mobile en contact, *sans se détacher du moteur :* « Quod non est inconveniens actum unius esse in altero... continue et sine aliqua interruptione (1). »

Remarquons tout d'abord qu'il y a deux espèces de qualités : les unes *absolues,* les autres *relatives.* Les qualités absolues, comme la quantité, la qualité, sont renfermées dans le sujet auquel elles appartiennent : *sunt alicujus,* comme dit l'École ; les qualités relatives, au contraire, *sunt alicujus ad aliquod,* c'est-à-dire qu'elles sont fondées sur une relation mutuelle qui suppose quelque chose de commun à la fois aux deux termes. Ainsi, entre le père et le fils, il y a quelque chose de commun : c'est la parenté ou l'existence donnée par l'un et reçue par l'autre. Il ne répugne donc pas que quelque chose soit, d'une certaine manière, commune à deux.

Mais suffira-t-il de dire qu'il n'y a entre le moteur et le mobile, entre la cause et l'effet, qu'une relation purement logique établie par l'intelligence ? Non, une telle relation idéale est incapable d'expliquer comment un effet physique et matériel a été produit par sa cause. Il faut donc admettre qu'il existe entre ces deux termes une relation d'un autre ordre, quelque chose de réel et de physique, capable de produire l'effet physique et réel que nous constatons dans le mobile.

(1) « Si actio et passio sunt unus motus, sequitur quod actus agentis quodam modo sit in patiente, et sic actus unius erit in altero... Quod non est inconveniens actum unius esse in altero, quia *doctio* est actus docentis, ab eo tamen in alterum tendens continue et sine aliqua interruptione : unde idem actus est hujus, i. e. agentis ut *a quo;* et tamen est in patiente ut receptus *in eo.* Esset autem inconveniens si actus unius eo modo quo est actus ejus esse in altero. » (Saint Thomas : *In l. phys.*, l. IV.)

Aussi saint Thomas nous fait-il justement observer que la relation qui existe entre la cause et l'effet n'est pas de même espèce après la production de l'effet que pendant sa production. La relation du père avec son fils après sa naissance est bien différente de cette relation pendant la génération, et il nous en donne la raison : celle-ci implique une action commune aux deux, agent et patient, que celle-là, bien que réelle aussi, n'implique plus. « Namque actiones et passiones *in quantum motum implicant,* nous dit-il, aliud sunt a relationibus quæ ex actionibus et passionibus consequuntur (1). »

Cette nouvelle espèce de relation implique donc un nouvel élément ; et cet élément que le Docteur angélique appelle souvent un *moyen terme commun* à deux, au moteur et au mobile, c'est l'*action,* l'*action motrice.* Cette communauté de l'action aux deux termes, actif et passif, qui la produisent également, quoique en sens inverse, est ce qui nous fait comprendre la communication des substances, la possibilité et la raison d'être de la causalité.

Écoutons le saint Docteur : « Requiritur quod intelligamus motum ipsum (l'action motrice) quasi *medium* inter duo... et sic explicatur ratio causæ et effectus... et secundum hoc motus pertinet ad prædicamentum actionis et passionis (2). » — « Actio quæ transit ad aliquid externum, nous dit-il ailleurs, est realiter *media* inter agens et subjectum recipiens actionem. Realiter vero consequitur unionem objecti cum agente (3). » — Et c'est avec complaisance qu'il revient si souvent sur cette pensée : « Operatio est quasi *medium* inter operans et operatum : unde potest considerari vel secundum quod exit ab operante, vel secundum quod terminatur ad operatum (4). » — « Passio dicitur prout aliquid recipitur in patiente per viam motus (5). »

Sans doute, l'action motrice est un acte incomplet, nous l'avons déjà dit : « Motus enim in rerum natura, nihil aliud est quam actus imperfectus (6). » Elle ne peut exister séparée de

(1) Saint Thomas, Ia, q. LXI, a. 1, ad 2. — Ia, q. XLV, a. 2, ad 2.
(2) Saint Thomas : *In l. phys.*, l. III, lect. 4.
(3) Saint Thomas, Ia, q. LIV, a. 1, ad 3.
(4) Saint Thomas : *In I Sent.*, dist. 37, q. III, a. 2, ad 3.
(5) Saint Thomas : *Qq. disp. de Verit.*, q. XXVI, a. 1. c.
(6) Saint Thomas : *In l. Phys.*, l. III, lect. 4.

l'agent qui la produit et du terme où elle aboutit ; mais c'est précisément parce qu'elle existe à la fois dans ces deux termes, dans le moteur et le mobile, qu'elle peut les relier intérieurement dans une étroite union et les faire se communiquer. « Motus est actus mobilis, est etiam quodam modo actus motivi ; actus motivi non est alius ab actu mobilis (1). »

Remarquons en second lieu que l'action motrice est essentiellement *une et continue* entre ses deux termes d'origine et d'arrivée. « Motum enim continuum quidpiam est (2). » Mais elle n'est une et continue que si la grandeur qu'elle affecte est elle-même une et continue : « Quia magnitudo est continua, etiam motus est continuus (3). » Or, il n'y a de continuité entre deux objets, nous dit le Philosophe, qu'autant que leurs extrémités s'unissent et se confondent. Deux choses pourraient se toucher et être contiguës sans former une véritable continuité ; il faut qu'elles se soudent pour ainsi dire et *se continuent*. Si les extrémités en contact *restent deux* et ne s'unissent pas, le mouvement sera divisé, et la continuité entre la cause et l'effet sera interrompue. Dès lors, comment l'effet pourra-t-il procéder d'une cause avec laquelle il ne communique plus ? Si la juxtaposition du mobile au moteur remplace leur union véritable, la succession demeure, la causalité disparaît (4).

Il faut donc concevoir le moteur et le mobile comme unis et soudés ensemble pendant le contact, informés par un acte commun, de manière à n'être *qu'un seul tout* dans un même lieu (5), et considérer cet acte reliant le moteur et le mobile comme une forme accidentelle commune à l'agent qui la cause et au patient

(1) Saint Thomas : *In l. Phys., Ibid.*

(2) Ἡ μὲν γὰρ κίνησις συνεχές. (Aristote : *Mor. Eudemior*, l. II, c. III.)

(3) Διὰ γὰρ τὸ μέγεθος εἶναι συνεχὲς καὶ ἡ κίνησίς ἐστι συνεχής. (Aristote, l. IV, c. II.)

(4) « Il ne suffit pas de toucher pour être continu... Il faut que les extrémités de chacune des deux choses qui se touchent, et se suivent, deviennent une seule et même chose. Par conséquent, on voit que le continu n'est possible que pour les choses qui peuvent naturellement former, par le contact, un tout unique. » (Aristote : *Méta.*, l. X, c. XII, fin.) — « L'extrémité de ce qui altère se confond avec l'extrémité de ce qui est altéré... Entre le moteur et le mobile, il n'y a pas d'intermédiaire possible. » (Aristote : *Phys.*, l. VII, c. III ; *De Generat.*, I, c. VI, § 6.)

(5) Δοκεῖ δ'ἡ κίνησις εἶναι τῶν συνεχῶν. (Aristote : *Phys.*, III, c. I, § 1). — « Motum et movens oportet esse simul. » (Saint Thomas, Iª, q. VIII, a. I, c.)

qui la reçoit : « Requiritur quod intelligamus motum ipsum quasi medium inter duo... sic explicatur ratio causæ et effectus (1). » — « Actio quæ transit ad aliquid extrinsecum est realiter media inter agens et subjectum recipiens actionem. Realiter vero consequitur unionem objecti cum agente (2). »

Cette doctrine met en lumière plusieurs axiomes de l'École qui, malgré leur apparente antinomie, sont également vrais. En voici les principaux :

« *Actio est in passo* (3). » L'acte de l'agent est dans le patient où il produit la passion, comme dans son terme, *terminus in quo*.

« *Actio est in subjecto agente* (4). » L'acte est aussi dans l'agent qui le produit, comme dans son principe, *terminus a quo*.

« *Actio est realiter media inter agens et objectum* (5). » Ou bien encore : « *Actio est magis propinqua agenti quam patienti* (6). » Quoique l'action soit commune à l'agent et au patient, elle paraît cependant appartenir davantage à celui qui la produit qu'à celui qui la subit.

Ou bien enfin cet autre axiome : l'action et la passion ne sont pas deux actes, mais un seul et même acte moteur : « *Actio et passio non sunt duo motus, sed unus et idem motus* (7). » Et cependant on ne saurait en conclure que l'action et la passion soient une même qualité, car les rôles d'agent et de patient, de moteur et de mobile, sont bien différents : « Licet actio sit idem motui similiter et passio, non tamen sequitur quod actio et passio sint idem, quia in actione importatur respectus ut a quo est motus in mobili ; in passione vero ut qui est ab alio (8). » — « Unus motus secundum substantiam est actus utriusque,

(1) Saint Thomas : *In l. Phys.*, l. III, lec. 4.

(2) Saint Thomas : Ia, q. liv, a. 1, ad 3.

(3) Aristote : *Phys.*, l. III, c. iii. — *Méta.*, VIII, c. viii. — Cf. Saint Thomas : *Phys.*, III, lec. 5.

(4) Saint Thomas : *De pot.*, q. vii, a. 9, ad 7. — *Phys.*, III, lec. 5.

(5) Saint Thomas : Ia, q. liv, a. 1, ad 3. — Cf. Aristote : *Méta.*, V, c. xx.

(6) Saint Thomas : *IV Sent.*, dist. 9, q. i, a. 2, sol. 2. — Aristote : *Méta.*, X, c. vii, § 3.

(7) Saint Thomas : *In l. Phys.*, l. III.

(8) Saint Thomas : Ia, q. xiv, a. 2, c.

sed differt ratione. Est enim actus moventis ut a quo, mobilis autem ut in quo. Sed si actio et passio sunt idem secundum substantiam... ad diversa prædicamenta pertinent... (quia) prædicamenta diversificantur secundum diversos modos prædicandi (1). »

Ainsi se trouvent nettement déterminées les notions de passion, d'action et de mouvement, dont les conceptions fausses ou incomplètes se retrouvent au fond de toutes les difficultés de nos adversaires : elles peuvent se réunir dans cette phrase lumineuse d'un scolastique moderne : c'est la même réalité qu'on appelle *action* en tant qu'elle est donnée par l'agent, *passion* en tant qu'elle est reçue par le patient, et *mouvement* en tant qu'elle relie le premier terme au second. « Eadem quippe affectio, quatenus ab agente proficiscitur, actio, quatenus in passo recipitur, passio, quatenus tendentia viaque est ad terminum, dicitur motus (2). »

Avant de terminer cette discussion, résumons brièvement les deux réponses que nous avons faites aux deux objections de Leibnitz et des modernes : le lecteur en saisira d'un seul regard toute la portée.

1° Nous n'admettons nullement qu'un agent puisse opérer un effet là où il n'est pas. Nous disons au contraire que si le moteur produit un effet dans le mobile, c'est que le moteur est réellement dans le mobile par l'action physique qui y produit cet effet. Et comment l'effet serait-il dans le patient sans l'action qui produit cet effet ? Séparer l'action et la passion, mettre l'action dans l'agent et la passion dans le patient, c'est rendre inintelligible la production de la passion. Pour comprendre la communication des substances, il faut donc admettre que les corps, quoique impénétrables par leurs masses et leur étendue résistante, se pénètrent mutuellement par leurs activités physiques.

2° Nous n'admettons pas davantage qu'un accident puisse se détacher de sa substance et voyager sans substance ; mais nous croyons qu'un accident relatif, tel que l'action, doit être commun simultanément à ses deux co-principes, actif et passif, et

(1 Saint Thomas : *Méta.*, l. VI, lect. 9, fin. — Cf. Saint Thomas : *II Sent.*, dist. 40, ad 4m ; *Sum. th.*, Ia, q. XLV, a. 2. — Suarez : *Méta.*, disp. 49, s. 1, n° 8 ; s. 2, n° 14.

(2) P. T. Pesch : *Institutiones phil. nat.*, p. 441.

partant commun aux deux substances réunies par le contact et ne formant qu'un seul couple, un seul tout accidentel (1). En cela, il n'y a aucun déplacement, aucune « émigration » de cette qualité relative appelée *action,* puisque son essence est précisément de n'exister que dans les deux termes réunis. Mais comme ces deux termes jouent un rôle différent, que l'un est actif et l'autre passif, que l'un donne et que l'autre reçoit, nous croyons qu'on a fort bien exprimé cette différence en appelant l'action *transitive,* puisqu'elle semble passer d'un terme à l'autre, du terminus *a quo* au terminus *in quem,* quoiqu'en réalité elle soit simultanément dans les deux termes à la fois, et qu'il n'y ait jamais de passion sans action, ni d'action transitive sans passion (2).

*
* *

Après avoir étudié le processus de l'action transitive, il nous reste à analyser brièvement les *effets* qu'elle peut produire.

La nature de l'effet produit par l'action du moteur sur le mobile sera assurément fort différente, suivant que ce mobile est une puissance purement passive, ou bien une puissance à la fois passive et active, c'est-à-dire capable de *réagir* elle-même, après avoir subi la passion.

Nous avons déjà distingué la puissance passive de la puissance active, et nous en avons montré plusieurs exemples. L'homme *peut* marcher, il *peut* parler : c'est une puissance active qui n'attend que l'excitation intérieure ou étrangère pour agir. La cire *peut* recevoir l'empreinte du cachet, l'argile *peut* être modelée par le potier : c'est une puissance passive, une aptitude à subir telle ou telle modification. La première est une puissance d'agir, la seconde est une puissance de subir une disposition à se laisser mouvoir et modifier.

On entrevoit dès maintenant l'attitude fort différente d'un

(1) « Motum et movens oportet esse simul. » (Saint Thomas, Ia, q. VIII, a. 1.)

(2) « Sua ratio (actionis) non perficitur prout est in subjecto, sed prout transit in aliud, quo sublato, ratio hujus accidentis tollitur. » — « Est alicujus ad aliquid. » (Saint Thomas : *Q. Disp. De Pot.*, q. VII, a. 9, ad 7.) — « Idem est actus moventis et moti. » — « Est actus potentiæ activi et passivi. » (*Phys.*, l. III, lec. 4.)

mobile purement passif, et celle d'un mobile capable de déployer une activité propre.

Dans le premier cas, le mobile passif recevra l'acte du moteur sans y rien ajouter, et par conséquent lui deviendra semblable sous quelque rapport. C'est ce premier résultat que l'École a exprimé par cette formule : le même produit le même; tout agent s'assimile le patient : « *Agens agit simile sibi* (1). »

Si nous en demandons la raison à saint Thomas, il nous répondra en peu de mots, moins par un raisonnement que par une explication simple et lumineuse. L'acte d'une force naturelle, nous dit-il, est l'expression même, la manifestation de cette force, et cette manifestation, quoique partielle et incomplète, n'en est pas moins vraie et sincère, car une force ne peut agir que conformément à sa nature. « De natura agentis est, ut agens agat sibi simile, quum unumquodque agat secundum quod est actu (2). »

Donc, si l'acte est l'expression et la ressemblance de l'agent, ou sa manifestation, — recevoir cet acte d'une manière purement passive sera recevoir sa ressemblance.

Agir, nous dit encore le Docteur angélique, c'est se communiquer par son acte à celui qui peut le recevoir, et dans la mesure où il est capable de le recevoir. « Agere est communicare illud per quod agens est in actu, secundum quod possibile est. »

S'il est de l'essence d'un agent de s'assimiler le patient, *agens agit simile sibi*, nous devons en conclure qu'un agent ne saurait agir sur un patient qui lui serait déjà parfaitement semblable : *agens non agit in simile* (3) ; et cette seconde loi pourra nous servir à contrôler l'exactitude de la première, d'où elle découle nécessairement. En effet, agir suppose que le moteur est en acte et que le mobile est seulement en puissance, car si le mobile était déjà en acte sous le même rapport que le moteur, il n'y aurait plus lieu de le faire passer de la puissance à l'acte, et le moteur n'aurait plus d'action possible sur lui, sous

(1) Τὸ ποιητικὸν ὅμοιον ἑαυτῷ τὸ πάσχον. (*De General.*, l. I, c. VII, § 1.) — Cf. Saint Thomas : *Méta.*, l. VIII, lec. 8; et *Sum. th.*, Ia, q. IV, a. 3.

(2) Saint Thomas : *Contra Gent.*, l. I, c. XXIX. — Voyez autre preuve dans Aristote : *De General.*, c. VII, § 6.

(3) Aristote : *De General.*, c. VII.

ce rapport. Il faut donc que le moteur et le mobile soient dissemblables, par exemple, par quelque qualité ; ou, du moins, s'ils ont les mêmes qualités, il faut qu'ils ne les possèdent pas l'un et l'autre au même degré.

L'expérience vient confirmer cette règle, malgré quelques apparences contraires. Ainsi une bille d'ivoire en mouvement ne peut agir sur une autre bille qui aurait un mouvement semblable, qu'à la condition d'avoir une vitesse, ou une masse, ou une direction différentes. Un corps froid, plongé dans l'eau chaude, commence par s'échauffer ; mais, lorsqu'il aura atteint la température de l'eau, lorsque l'égalité ou l'équilibre de température se sera rétabli, la chaleur de l'eau ne pourra plus modifier la sienne, parce que « le semblable n'agit pas sur son semblable ».

Mais ce ne serait pas assez d'avoir étudié la nature de l'effet sur la nature purement *passive,* il faut encore étudier la puissance *active,* qui s'y trouve très souvent surajoutée, et qui y provoque après coup ce qu'on appelle une *réaction.* L'expérience nous montre en effet qu'une petite cause provoque souvent de grands effets ou des effets fort différents de la cause extérieure qui semble les avoir produits. Un léger frottement provoque l'explosion violente de la dynamite ou du picrate de potasse ; la harpe produit des sons mélodieux sous les doigts d'un artiste ; une piqûre d'épingle excite en moi la connaissance et la douleur ; l'attraction de la terre cause également la chute de la pluie et l'ascension des ballons, etc.

Ces exemples de réaction nous ont déjà fait comprendre que dans ces cas l'agent n'opère pas sur la puissance active du patient comme une cause véritable, c'est-à-dire *efficiente* et *formelle,* mais seulement comme cause *excitatrice* de l'activité cachée dans le patient, et que celui-ci, après avoir pâti sous l'impulsion de l'agent, réagit à son tour suivant sa nature propre par des opérations qui peuvent être fort différentes de celles du premier agent et même de beaucoup supérieures : ainsi l'objet matériel peut provoquer l'acte de connaissance sensible et intellectuelle, l'aliment matériel provoque l'acte vital d'assimilation, etc. La réaction est donc toujours conforme à la nature du patient qui réagit, et nullement à la nature de l'agent

qui l'a provoquée : c'est cette vérité que l'École a quelquefois ainsi formulée : « *Quidquid recipitur active ad modum recipientis recipitur.* » Cette loi qui régit la puissance active est précisément l'inverse de celle qui caractérise la puissance passive, laquelle prend toujours la forme de l'agent, suivant l'axiome déjà cité : « *Agens agit simile sibi.* »

Au fond, ces principes se ramènent à celui-ci, qui n'est qu'une des nombreuses formes du principe d'identité : l'acte d'un agent est conforme à la nature de cet agent. Voilà pourquoi le mobile, lorsqu'il réagit, est modifié conformément à sa propre nature, tandis que lorsqu'il subit et reçoit une action étrangère, il est modifié conformément à la nature de l'agent qui l'a produite (1).

Ce serait donc un véritable contresens de dire que l'acte de l'agent change de nature parce qu'il est reçu dans le patient : ce serait confondre les deux états très distincts que le mobile peut successivement traverser, la *passion* et la *réaction*. Aussi saint Thomas n'a-t-il pas oublié de nous prémunir contre cette grave erreur. L'acte de l'agent, nous dit-il, parce qu'il est reçu dans le patient, n'est pas pour cela conforme à la nature du patient, il est seulement proportionné à la capacité de celui-ci ; en ce sens que le mobile ne recevra pas cet acte s'il n'est pas capable de le recevoir et qu'il ne le recevra que dans la mesure de sa capacité : c'est-à-dire d'une manière plus ou moins adéquate (2). L'eau, par exemple, ne change pas de nature parce qu'elle est reçue dans une amphore, bien qu'elle n'y soit reçue que dans une certaine mesure ; et l'action de l'objet senti ne change pas de nature parce qu'elle est reçue dans le sujet sentant. C'est ainsi que le Docteur angélique nous met en garde contre une fausse interprétation du fameux principe cité si souvent à contresens. « Cum dicitur *unumquodque esse in alio secundum modum ejus in quo est,* intelligitur *quantum ad capa-*

(1) « Illud quod est in aliquo, non sequitur illud in quo est nisi quando causetur ex principiis ejus. » (Saint Thomas : *Q. q. Disp. De Verit.*, q. I, a. 2. ad 3. — Cf. Saint Thomas : *Quodlib.*, VIII, a. 3.)

(2) Comme l'a très bien dit M. Piat, « nous n'en prenons que ce que nous pouvons,... nous en recevons tout juste notre mesure. La relativité ainsi comprise n'est que notre manière d'envisager une objectivité réelle. » (*L'idée*, pp. 333 et suiv.)

citatis ipsius modum, non quantum ad naturam ejus. Non enim oportet ut id quod est in aliquo habeat naturam et proprietatem ejus in quo est; sed quod recipitur in eo secundum capacitatem ipsius. Manifestum est enim quod aqua non habet naturam amphoræ (1). »

* * *

Corollaire. — Après avoir bien distingué la cause *efficiente et formelle,* qui produit dans une puissance passive un effet semblable, de la cause *provocatrice* qui excite dans une puissance active une réaction d'une nature bien différente, nous nous expliquerons facilement pourquoi nous pouvons connaître la nature de la vraie cause par son *effet,* tandis qu'il nous serait impossible par la seule contemplation de la nature de la *réaction* de connaître la nature de la cause provocatrice, que l'École a si justement nommée *cause équivoque.*

Les forces de la nature se manifestent en effet par leurs actes, et leurs actes par les effets qu'ils *produisent* naturellement, et non point par les effets qu'ils *occasionnent.*

Sans doute, ces manifestations elles-mêmes sont toujours incomplètes : un être n'opère pas à la fois tout ce qu'il peut opérer; il agit sous tel rapport, il n'agit pas sous tel autre. Ainsi l'empreinte du cachet sur la cire nous révèle la forme du cachet et nous laisse ignorer s'il est d'or ou d'argent. Mais il n'en est pas moins vrai de dire que chaque action nous manifeste réellement une des mille faces de l'agent, qu'elle soulève chaque fois une partie du voile qui cache sa nature, et rend chaque jour notre science moins imparfaite et plus adéquate. La raison en a été résumée dans cette formule : « Quidquid perfectionis in effectu est, in causa ipsius aliquo modo præcontinetur. » L'effet est toujours contenu dans sa cause ou d'une manière formellement semblable et de même espèce, *formaliter,* — ou d'une manière éminemment semblable ou

(1) *Q. q. Disput. De anima*, q. I, a. 10, ad 14. — Cette grave méprise est plus fréquente qu'on ne pense : « Il est affirmé (par l'axiome : perceptum est in percipiente per modum percipientis) que l'objet est comme transsubstantié (!!) dans la connaissance même. » (F. Mallet, *Revue de Philosophie*, 1906, p. 242.)

analogue, eminenter, analogice, si la cause est plus parfaite et d'un ordre plus élevé, donc il nous la fait connaître.

Au contraire, la nature de *l'effet-réaction* n'est nullement contenue dans la nature de la *cause équivoque,* et nous contemplerions éternellement, par exemple, la nature d'un coup de canon, sans pouvoir arriver à connaître celui qui l'a tiré.

Que si parfois il nous suffit de voir *l'effet-réaction* pour reconnaître la cause équivoque, si nous pouvons reconnaître celui qui parle au son de sa voix, ou un musicien à son jeu, c'est que nous connaissons déjà la personne et le signe par lequel elle se manifeste ou se trahit. Mais le signe suppose toujours la connaissance préalable de la chose signifiée, bien loin de la faire connaître pour la première fois.

Nos lecteurs peuvent déjà entrevoir les applications importantes que nous aurons bientôt à faire de ces principes à la théorie de la connaissance sensible. Nous les indiquerons dans un prochain article.

A. FARGES.

LES ORIGINES DE LA VIE

AU POINT DE VUE SCIENTIFIQUE

(RÉPONSE AU TRAITÉ DE BASTIAN « L'ÉVOLUTION DE LA VIE » (1)

Il fut un temps où la terre était un corps incandescent, où toutes les roches étaient en fusion et où ce noyau liquide était entouré d'une atmosphère gazeuse enflammée. Dans ces conditions, la vie, telle que nous la connaissons aujourd'hui, était impossible sur terre. Donc elle a eu un commencement, et il existe un problème de l'origine de la vie.

La Science a-t-elle résolu le problème? Non, malheureusement; les faits qu'elle apporte dans le combat mené au sujet de l'origine de la vie sont d'ordre négatif. Elle se contente donc jusqu'ici de retirer le caractère scientifique à un certain nombre d'hypothèses, les rejetant dans le domaine purement métaphysique. On a encore présentes à la mémoire les chaudes discussions qui eurent lieu aux alentours de 1860 entre Pouchet, Joly, Musset et Bastian, défenseurs de la génération spontanée, d'une part, et Pasteur et Tyndall, partisans de la théorie des germes, d'autre part. Pasteur sortit vainqueur de la lutte, et, depuis 1877, ses contradicteurs s'étaient tus. Et pour le monde savant la discussion pouvait paraître close, avec d'autant plus de raison que, depuis cette époque, les idées de Pasteur ont fait leur chemin, se sont étendues, ont révolutionné la médecine, la chirurgie et l'industrie. La génération spontanée n'avait donc

(1) Charlton Bastian : *L'Évolution de la vie*. Traduction française avec avant-propos, par Henry de Varigny, 1908. Biblioth. scientif. internat. Édit. Alcan.

jamais été scientifiquement observée sous nos yeux. Ses partisans eux-mêmes étaient obligés de la rejeter à une époque géologique indécise, inaccessible à toutes les observations.

Mais un des plus illustres contradicteurs de Pasteur, le Dr Charlton Bastian, vient de sortir de son long silence et réveille le problème de la génération spontanée. Il vient même de faire paraître, traduit en français, un copieux volume : *L'Évolution de la vie,* dans lequel l'auteur expose tout au long ses nouvelles expériences de génération spontanée. Il faudrait peut-être le génie de Pasteur pour rouvrir la discussion. Néanmoins, nous essaierons une critique serrée de l'ouvrage, en nous aidant de toutes les connaissances nouvelles dont la science s'est enrichie durant le quart de siècle qui vient de s'écouler, et nous espérons arriver à convaincre nos lecteurs que, pas plus aujourd'hui qu'hier, la doctrine des germes n'est entamée et qu'elle reste toujours l'expression scientifique des faits.

Avant de commencer l'examen de ce nouveau côté de la question, il est peut-être utile de refaire en quelques pages l'examen préliminaire des principales théories que l'insuccès des expériences sur la génération spontanée avait fait naître, et l'historique de la doctrine de la génération spontanée elle-même.

I. *Théorie des cosmozoaires de Richter.* — Cette théorie suppose que partout dans l'espace éthéré flottent de petites particules de substance solide, se détachant continuellement des corps cosmiques dans leur mouvement astronomique. Des germes de microorganismes adhèrent à ces particules et sont lancés avec elles des corps cosmiques, où ils habitent, pour parvenir sur d'autres corps, et en particulier sur la terre.

Quand les conditions de la terre sont devenues favorables, ces germes se développent, et c'est ainsi que la vie serait apparue sur notre globe.

Cette théorie est basée sur un tissu d'hypothèses invérifiables scientifiquement. Du reste, elle ne fait que déplacer le problème de l'origine de la vie et de le transporter de la terre en un autre astre ou planète. Nous ne nous y arrêterons pas plus longtemps.

II. *Théorie des pyrozoaires.* — L'examen de la théorie des pyrozoaires de Preyer ne nous retiendra pas davantage. Il suffira au lecteur de méditer ce qu'en dit à peu près en ces termes l'auteur (1) :

« A l'origine, toute la masse incandescente du globe représentait un organisme unique, gigantesque, dont le puissant mouvement de la substance était la vie. Puis des masses ignées en fusion représentaient la vie du globe terrestre vis-à-vis de la masse inorganique.

« C'est seulement quand ces composés se solidifièrent à la surface de la terre, c'est-à-dire moururent et s'éteignirent, qu'alors apparurent des combinaisons d'éléments jusque-là demeurés à l'état gazeux ou liquide, combinaisons qui devinrent peu à peu de plus en plus semblables au protoplasma, base de la matière vivante actuelle. Avec l'abaissement de température et la diminution des dissociations, apparurent des combinaisons, des substitutions chimiques de plus en plus complexes, des corps de plus en plus denses, les éléments matériels se tassèrent et leurs mouvements devinrent de plus en plus compliqués et intimement associés, et c'est seulement de cette façon que purent se former par différenciation progressive et se maintenir les formes initiales encore semblables entre elles du règne animal et du règne végétal.

« Nous ne disons donc pas que le protoplasma existait comme tel dès le début de la formation de la terre. Nous ne disons pas non plus qu'ayant existé de toute éternité, il émigra comme tel de quelque autre endroit de l'espace cosmique sur la terre refroidie, encore moins qu'il se constitua des corps inorganiques sans vie, comme le veut la croyance à la génération spontanée ; mais nous soutenons, au contraire, que le mouvement éternel dans l'univers est la vie, que le protoplasma devait nécessairement demeurer en reste, après que l'activité vitale intense de la planète incandescente se fut ralentie. »

Ainsi, pour échapper à la théorie des cosmozoaires et à la doctrine de la génération spontanée, Preyer donne une extension considérable au sens du mot vie, et octroie généreuse-

(1) Verworn : *Physiologie générale*, p. 337.

ment la vie à des particules enflammées qui par évolution progressive seraient devenues la substance vivante actuelle. N'est-ce pas, par un cercle vicieux, revenir à la théorie de la génération spontanée que l'auteur voulait éviter?

III. *Théorie de la génération spontanée.* — La vie, disent les partisans de cette doctrine, a dû apparaître spontanément sur la terre. Puisqu'il fut un temps où elle ne pouvait exister sur notre globe, à cause des conditions physiques dans lesquelles il se trouvait, la substance vivante en un moment quelconque est née de la substance brute, par la seule action des forces physico-chimiques, sans intervention étrangère.

Les efforts des adeptes de la génération spontanée ont tendu de tout temps vers un but : celui de produire expérimentalement la vie, de la voir apparaître sous sa forme la plus simple au sein de la nature brute et inerte.

IV. *Théorie des germes.* — Opposée à toutes les doctrines précédentes, se dresse la *théorie des germes,* d'après laquelle tout être vivant provient d'un germe préexistant : *Omne vivum ex vivo.*

Tel est son principe, basé sur l'expérience journalière, sur la connaissance de plus en plus approfondie de la nature, et toute l'histoire de la question de la génération spontanée nous montrera ce principe s'étendant de plus en plus, et expulsant successivement de toutes ses positions la doctrine de la génération spontanée pour la repousser hors du domaine scientifique.

V. *La génération spontanée avant Pasteur.* — Dans l'antiquité, où les problèmes de la reproduction et de l'origine de nombre d'animaux n'étaient pas résolus, on admettait facilement la génération spontanée, et Aristote ne faisait pas difficulté pour faire naître de la vase, du limon des fleuves, les poissons, les vers, les insectes. Au Moyen-Age, ces théories avaient cours, et au XVIIe siècle encore Van Helmont donnait sérieusement les recettes pour obtenir la génération spontanée des souris. Néanmoins, les cas de génération spontanée se réduisaient peu à peu, devant une observation plus approfondie, et Redi montra que les vers de la viande provenaient d'œufs pondus par les mouches, et qu'il en empêchait la production sur la viande en la protégeant d'une gaze. C'était l'introduction de

la méthode expérimentale pour l'étude de la question. On ne devait pas s'arrêter en si beau chemin.

Si la viande, mise à l'abri des mouches, ne nourrissait plus de vers et de larves, elle n'en subissait pas moins une putréfaction intense et rapide et abritait des nuées d'êtres microscopiques dont l'origine était inconnue. Toutes les infusions organiques se troublent et se peuplent ainsi d'animalcules nés spontanément, disait l'abbé Needham en 1748. Et la preuve en est que des flacons, remplis de substances putréfiables et chauffés dans les cendres chaudes pour tuer les germes vivants par la chaleur, se troublent et fermentent en quelques jours.

L'abbé Spallanzani, en 1765, reprit les expériences, et en chauffant plus longtemps obtint un résultat différent de Needham : il n'apparaissait plus de vie dans ses flacons dont le contenu restait inaltéré. Donc, disait-il, si Needham obtient la vie, c'est qu'il ne l'a pas supprimée par un temps de chauffe insuffisant. Pas du tout, répondait ce dernier, si vous n'obtenez rien, c'est que vous chauffez trop, ou bien vous altérez l'air, ou bien vous anéantissez la *force végétative* du milieu.

Pour la première fois la discussion s'établissait sur un terrain scientifique et pour la première fois se trouvent en opposition deux langages bien distincts, et je ne puis résister au plaisir de citer à ce sujet les phrases suivantes de Duclaux (1) :

« Le première de ces objections (altération de l'air) était acceptable, bien qu'elle manquât de force et de précision, à une époque où la composition de l'air était inconnue. Mais que dire de la seconde? La force végétative des liqueurs ne rappelait-elle pas invinciblement la vertu dormitive de l'opium, ridiculisée cent ans auparavant par Molière? Cette étrange conception a pourtant fait fortune, et, si je la rappelle, c'est qu'elle a servi de drapeau. Dans les discussions sur les générations spontanées, s'il s'est toujours trouvé des savants qui, comme Spallanzani, se sont efforcés de ne jamais aller au-delà de l'expérience, il y en a toujours eu aussi qui, comme Needham, n'ont jamais hésité, en un besoin pressant, à recourir à la *force végétative,* à la *vertu génésique* des infusions ou à d'autres

(1) Duclaux : *Pasteur. Histoire d'un esprit*, p. 116-117.

conceptions non moins vagues et chimériques. Là, comme partout, il y a la tribu de ceux qui aiment à se gargariser avec des mots. »

En 1836, Schulze répondait à la première objection de Needham, et dans les flacons de Spallanzani il faisait rentrer de l'air débarrassé de ses germes, par barbotage au travers de l'acide sulfurique concentré, sans constater d'altération des liqueurs. Schwann arriva au même résultat avec l'air chauffé, et Schroeder et Dusch, en 1854, avec de l'air filtré par une bourre de coton.

Souvent, hélas! les expériences de Spallanzani, de Schulze, de Schwann, ne réussissaient pas — et de ce fait n'entraînaient pas la conviction. — Certaines substances, le lait, l'albumine, la macération de viande, même chauffées et mises en contact d'un air stérilisé, s'altéraient et se peuplaient. S'il faut admettre la génération spontanée pour ces substances, pourquoi ne pas l'admettre partout.

C'est alors que Pouchet entra en ligne et ranima le débat.

« Lorsque par la méditation, dit-il dans la préface de son *Traité de l'Hétérogénie* paru en 1859, il fut devenu évident pour moi que la génération spontanée était encore un des moyens que la nature emploie pour la reproduction des êtres, je m'appliquai à découvrir par quels procédés on pourrait en mettre les phénomènes en évidence. »

Il voyait apparaître des germes dans des solutions stérilisées, renversées sur le mercure, et dans lesquelles il faisait parvenir de l'oxygène pur ou de l'air privé de germes par la chaleur. Donc, si dans les expériences antérieures de Spallanzani, de Schwann, on voyait parfois apparaître la vie, c'était par génération spontanée.

VI. *Pasteur et la génération spontanée.* — C'est alors que Pasteur entra en lice et répondit aux expériences de Pouchet. Il avait déjà entrepris ses premières recherches sur les fermentations, et s'était pénétré expérimentalement de l'idée que ces phénomènes sont dus à la vie d'organismes, spéciaux pour chaque genre de fermentation. L'idée de spécificité des ferments entraînait pour lui celle de propriétés héréditaires, et par suite celle d'un mode de génération régulière. Pasteur était donc

incliné logiquement vers la théorie des germes. Il aborda la question en mettant en évidence l'existence de germes vivants dans l'air atmosphérique.

Il y a des germes dans l'air, et il s'en assure en filtrant de certaines masses d'air sur des bourres de coton-poudre. Les poussières sont arrêtées sur ce coton. On dissout le substratum coton-poudre dans l'alcool-éther, et les poussières tombent au fond de la liqueur; on peut les reprendre, les examiner au microscope et constater qu'elles renferment de nombreux corpuscules sphériques ovales, semblables à des spores de cryptogames ou à des spores microbiennes.

Ces germes sont vivants, et Pasteur le montre avec les expériences classiques du ballon à col allongé, ou du ballon à col de cygne. Les expériences sont actuellement décrites dans tous les manuels de bactériologie, dans toutes les vies de Pasteur, et je crois pouvoir me dispenser de les décrire et me contenter d'en indiquer le résultat. L'eau de levure, liquide très altérable dont se servait Pasteur, bouillie dans le ballon, restait inaltérée. Dans le cas du ballon à long col, l'air qui rentrait lors du refroidissement n'arrivait dans le ballon qu'après s'être filtré sur une bourre de coton, et s'être chauffé en traversant une partie du tube exposée à la chaleur d'une rampe à gaz. L'introduction d'un fragment de la bourre de coton dans le col du ballon ne provoque l'altération de l'eau de levure que si on le fait tomber dans le liquide en inclinant le col. Donc, le coton qui avait arrêté les poussières de l'air renferme des germes vivants.

L'expérience est encore plus frappante avec le ballon à col de cygne. Dans ce cas, le col du ballon, humidifié par les vapeurs produites à l'ébullition, arrête lui-même les poussières de l'air sur ses parois, et si on fait passer un peu d'eau de levure dans la région recourbée du col, cette partie du liquide, séparée du reste, s'altère et se peuple, tandis que celle restée dans le ballon reste inaltérée. La partie qui est arrivée dans le col s'y est trouvée en contact avec les germes de l'air et s'y ensemence.

Si, dans ses expériences sur la cuve à mercure, Pouchet obtient des cultures, c'est que l'air stérilisé se rechargeait de germes en traversant le mercure.

Pouchet ne désarmait pas, et produisait chaque fois des expériences qu'il interprète comme des faits de génération spontanée.

En recommençant les expériences de Pasteur non plus avec de l'eau de levure, mais avec du lait, Pouchet constate que l'ébullition ne suffit pas à le protéger de la fermentation. C'est vrai, et Pasteur est amené alors à chauffer davantage, à 110°, pour tuer, dit-il, tous les germes présents dans le lait.

Mais Pouchet, Joly et Musset continuaient à affirmer que des infusions de foin, bouillies en ballons clos pendant l'ébullition, fermentaient, lorsqu'on y introduisait de l'air avec toutes les précautions prises par Pasteur et quel que soit le lieu où se faisait la réintroduction de l'air, sur la Maladetta par exemple. Pasteur montrait de son côté que la végétation des germes dans l'air était très inégale et que, dans une atmosphère calme comme celle des caves de l'Observatoire, pure comme celle des hauts plateaux du Jura, on pouvait ouvrir des ballons renfermant de l'eau de levure bouillie, et clos pendant l'ébullition, pour y admettre de l'air, sans que cette introduction d'air amène des germes et provoque de fermentation.

La contradiction était flagrante entre les deux adversaires. Aussi, ne pouvant se mettre d'accord, décidèrent-ils de porter le conflit devant l'Académie des Sciences. Chacun devait recommencer ses expériences en présence des membres d'une Commission nommée à cet effet. Pasteur s'y rendit accompagné de ses élèves, et renouvela ses essais desquels il découlait que l'air ne produisait pas nécessairement la vie dans un milieu propre à la fermentation. Pouchet refusa l'épreuve et se retira. Et pourtant, s'il avait accepté le défi, s'il eût renouvelé ses expériences avec de l'infusion de foin, elles eussent réussi, et la Commission de l'Académie des Sciences eût été fort embarrassée pour conclure. Ce n'est que beaucoup plus tard que l'on eut l'explication des divergences de résultats entre Pasteur et Pouchet. Elles résultaient de la différence du milieu fermentatif qu'ils employaient. Pouchet avait recours à de l'infusion de foin, et dans ces infusions se trouve presque constamment un germe d'une résistance particulière, le *Bacillus subtilis*, qui reste vivant dans l'infusion bouillie, mais inerte tant que le ballon, fermé pendant l'ébullition, demeure vide d'air.

Depuis 1862, depuis le verdict rendu par Balard au nom de la Commission de l'Académie des Sciences, la doctrine des germes a régné en maîtresse dans la science. Il y eut bien quelques escarmouches entre Pasteur et deux de ses collègues, Frémy et Trecul, au sujet de la théorie des fermentations.

VII. *Discussion entre Bastian et Pasteur.* — Mais l'adversaire le plus sérieux que rencontra Pasteur fut certainement le Dr Charlton Bastian, de Londres. Il commença ses premières recherches en 1869, et la discussion se prolongea avec Pasteur jusqu'en 1877, époque à laquelle elle fut close par la nomination d'une Commission de l'Académie des Sciences, qui se sépara avant de fonctionner. Le silence de Bastian durant une longue période de près de trente années pouvait laisser supposer qu'il s'était rendu aux arguments de l'École de Pasteur.

Il n'en est rien, et voici ce qu'il dit dans la préface de son ouvrage :

« Le fait de ce silence de vingt ans sur ces deux sujets (l'archebiose et l'hétérogenèse) a pu donner à beaucoup l'idée que je me sentais battu et que j'avais abandonné ma cause. Pendant ce temps, les bactériologistes avaient fait un peu partout les découvertes les plus extraordinaires. Il en résulta un avancement dans les sciences de la plus grande importance au point de vue médical et qui parut à beaucoup compatible seulement avec les idées opposées aux miennes. En réalité, mes idées et les travaux bactériologiques modernes ne sont nullement inconciliables. Mes idées, en somme, ne servent qu'à donner un cadre plus large aux problèmes étiologiques et sanitaires. »

Ainsi Bastian serait resté sur ses positions. Il s'y est cantonné, ancré par des idées *a priori* que l'on retrouve exprimées presque à chaque page de son livre (1). « Les hommes de science ne doutent plus qu'une genèse naturelle de matière vivante se soit produite autrefois quand la surface de la terre fut devenue suffisamment refroidie. Un tel processus ne peut être considéré que comme une continuation et une conséquence du processus d'évolution déjà relaté, qui avait conduit à la

(1) Page 28.

genèse des divers éléments chimiques, et des combinaisons de ceux-ci par lesquelles les oxydes, les acides et d'autres composés sont produits. » Nous ne pénétrerons pas, dans cette étude, dans le domaine de l'évolution chimique des éléments, mais nous nous contenterons de dire que cette notion de l'évolution chimique reste encore dans le domaine de l'hypothèse toute pure, et que, si ses partisans avaient pu pousser un cri de triomphe à la nouvelle étonnante, annoncée par Ramsay, de la transformation du lithium en cuivre sous l'influence du radium, ils ont dû fortement déchanter lorsque Mme Curie est venue déclarer qu'elle n'a pu reproduire les résultats de Ramsay en partant de produits et de vases soigneusement débarrassés de lithium auparavant.

A chaque pas dans l'exposé de ses résultats d'expérience, Bastian fait intervenir la génération spontanée comme le *Deus ex machina* qui fait apparaître la vie, la fermentation, au lieu de s'appliquer à rechercher l'explication naturelle de la persistance de germes non détruits dans les conditions où il s'est placé.

Bastian consacre une grande partie de l'ouvrage à rappeler les expériences qu'il opposait à Pasteur et à Tyndall.

Pasteur avait montré que de l'urine bouillie, conservée dans un ballon en présence d'air calciné, restait stérile. Bastian lui oppose un fait d'expérience : c'est que de l'urine bouillie dans laquelle on introduit de la potasse en quantité suffisante pour la neutraliser ou la rendre un peu alcaline se peuple de germes très rapidement et d'autant mieux qu'on la maintient à une température assez élevée et se rapprochant de 50°. L'explication? Si l'urine restait stérile entre les mains de Pasteur, c'est qu'il ne réunissait pas les conditions physiques et chimiques de la génération spontanée, tandis que lui, Bastian, les réalise par l'introduction de la potasse.

Le fait était exact. L'explication l'est-elle? Pasteur riposte de suite que si Bastian observe une fermentation, c'est qu'il y avait des germes, et de trois choses l'une : ou bien ils ont été introduits avec la solution de potasse ; ou bien ils subsistaient encore dans l'urine bouillie ; ou bien ils se trouvaient sur les parois du vase dans un état de demi-dessiccation qui les rend résistants à la température d'ébullition.

Et ces trois sources possibles de germes, Pasteur les supprimait en chauffant au préalable la solution de potasse, en surchauffant l'urine à 110° et en utilisant des vases flambés au four. Pasteur avait déjà la notion de la spore, notion féconde qui devait s'étendre et se préciser dans la suite, et apporter l'explication d'un grand nombre de contradictions rencontrées dans l'étude expérimentale de la génération spontanée.

Chamberland surtout s'attacha à cette étude et mit en évidence la nécessité de surchauffer les liquides pour les stériliser. Il introduisit ainsi l'autoclave dans la pratique du laboratoire de bactériologie, et dans toutes les pages où Bastian se débat aujourd'hui contre les expériences de Pasteur faites en chauffant l'urine à 105° seulement, il ressemble à un enfonceur de portes ouvertes, puisque des expériences solidement établies ont nettement démontré la très grande résistance de certains germes comme le fameux *Bacillus subtilis* des infusions de foin à la chaleur. Et Christen, opérant sur des bactéries thermophiles, a établi qu'il faut plus de seize heures d'ébullition pour les détruire et qu'il est encore nécessaire de maintenir les infusions à 130° pendant plus de cinq minutes pour les stériliser sûrement. Bastian les cite (p. 83), et l'on est surpris de le voir invoquer comme faits de génération spontanée des expériences où il se contente de chauffer des liquides organiques à 110° pendant cinq à vingt minutes.

Et Chamberland montrait aussi que, dans des liquides acides chauffés à 100°, des germes restent vivants, mais inertes. Il suffit de changer la réaction du milieu pour leur donner libre jeu et voir la germination s'effectuer. C'est ce rôle que remplissait la potasse dans l'expérience sur l'urine de Bastian. Et depuis que la pratique des cultures s'est développée dans les laboratoires, combien a-t-on trouvé d'espèces dont la sensibilité à certaines substances chimiques est extrême, et dépasse la sensibilité de tous les réactifs chimiques? Il est à peine utile de rappeler ici les expériences célèbres faites par Raulin sur certaines moisissures. Et l'objection que Bastian fait à Pasteur que si, dans son double tube, il n'obtient pas de culture dans l'urine neutralisée, c'est qu'il ajoute trop de potasse, peut parfaitement être fondée, et s'expliquer tout natu-

rellement par les exigences des germes qui ne peuvent se développer que dans un milieu rigoureusement neutre ou à peine alcalin, sans y voir une génération spontanée.

VIII. *Nouvelles expériences de Bastian sur les liquides organiques chauffés.* — « Il est probable que les résultats expérimentaux qui suivent n'apporteront avec eux aucune autre signification que celle qui est indiquée plus haut (survivance des germes) à ceux qui croient fermement qu'une origine *de novo* de la matière vivante est impossible. Pourtant, pour ceux qui font à tel point un abus de ces idées, il est bon de les relater (1). » Telle est la présentation que Bastian fait de ses nouvelles recherches. Effectivement, toutes les objections que j'ai énumérées plus haut s'appliquent entièrement aux nouvelles expériences de Bastian. L'urine alcalinisée est chauffée au maximum trente minutes à 110°. Quatorze flacons sur cinquante fermentent. « Dans sept de ces cas, les liquides ne devenaient généralement pas troubles, malgré l'apparition d'un ou plusieurs flocons de bacilles dans chaque flacon. C'étaient tous des fractions de la même urine chauffée à 118° pendant cinq minutes. Dans les sept autres cas, il y avait un trouble général très léger, et les tubes avaient été chauffés à 110° pendant trente minutes (2). » Avec l'eau de levure et un chauffage à 100° pendant dix minutes, résultats négatifs, — avec l'infusion de foin, résultats meilleurs, — avec l'infusion de pommes de terre et l'infusion de concombres, chauffées entre 105° et 120°, pas de fermentation ; avec le lait chauffé pendant dix minutes à 115°, fermentation plus ou moins marquée. Et immédiatement après cet exposé, on trouve ces lignes qui surprendront toute personne au courant des faits de la bactériologie (3).

« La grande variabilité de ces résultats, spécialement avec les liquides différents chauffés de même, fait qu'il est impossible de les expliquer uniquement par la température mortelle pour les germes, ainsi que beaucoup tenteront pourtant de le faire. Pourquoi cette température mortelle serait-elle si diffé-

(1) Page 168.
(2) Page 169.
(3) Page 171.

rente dans des liquides divers? » De ce qu'on ne peut donner le pourquoi d'un fait, faut-il rejeter ce fait?

Mais il est encore quelque chose de plus grave. Examinons les signes de fermentation d'après Bastian (1) :

« L'urine prend une teinte plus claire quand la fermentation est faite, l'opacité du liquide se transforme en un trouble bien défini qui continue généralement pendant un temps assez long, et sans que se forme à sa surface la moindre écume ou pellicule.

« Si la fermentation est moins forte, elle peut se manifester de trois façons différentes :

« *a)* Elle peut ne constituer qu'un obscurcissement léger du liquide, même quand le tube est gardé à l'étuve une semaine ou deux, et, dans ce cas, les organismes sont très rares ; on n'en découvre guère plus d'un ou deux dans le champ du microscope. Un tel changement est souvent long à se manifester.

« *b)* Le liquide lui-même peut rester parfaitement clair, mais sur les parois du récipient ou sur le dépôt de phosphate au fond, on voit un, deux ou trois petits flocons blanchâtres se produire qui grossissent pendant deux ou trois jours tandis que le liquide reste parfaitement clair. Ce ne sont pas des flocons de champignons, ainsi qu'on pourrait le croire, mais des masses emmêlées de longs bacilles en filaments.

« *c)* Dans d'autres cas, le liquide lui-même peut rester clair, et il ne se montre aucun flocon ; mais lentement et après plusieurs jours, un dépôt floconneux s'accumule au fond du vase, et on y trouve des organismes. Ce dernier changement n'a pas été l'objet de beaucoup d'attention dans ce travail. . . . . .

. . . . . .

« La fermentation qui se produit dans l'urine bouillie ou surchauffée est entièrement différente de celle qui se produit dans l'urine non chauffée dans des tubes ouverts. Même quand le liquide est tout à fait trouble, il n'est jamais fétide. L'odeur peut être restée tout à fait la même ou s'être légèrement accentuée...

«... Dans les flacons sans air, il ne se produit dans les filaments

(1) Pages 172, 173, 174, 175.

rien qui ressemble à la formation des spores ; de sorte qu'à cet égard le bacille de l'urine se comporte comme celui du foin et de la fièvre splénique. Il y a encore un point de ressemblance. Dans les tubes ouverts, ou dans ceux qui sont simplement bouchés avec de la ouate, une écume se forme à la surface de l'urine bouillie ensemencée avec des bacilles, en vingt-quatre heures (à la température de 38°), écume qui se compose surtout de filaments à l'intérieur desquels, au bout de quarante-huit heures, on peut distinguer des corps réfringents et qui se brisent effectivement en partie après cette formation de spores. Tout ceci concorde avec la description qu'ont faite Cohn et Koch du bacille du foin et de celui de la fièvre splénique. »

Cet aveu de Bastian est à retenir, et l'on ne conçoit pas le cri de triomphe qu'il pousse avant d'exposer les nouvelles expériences qu'il a instituées :

« En présence de tels faits, il semble qu'apporter encore des preuves en faveur de l'origine *de novo* d'organismes vivants est inutile. Mais la majorité reste encore incrédule : les gens aiment mieux croire à des erreurs expérimentales qu'admettre comme vrai ce qu'on leur a appris si longtemps à considérer comme impossible (1). »

Nous ne nierons pas les faits, et ne croirons pas à des erreurs expérimentales, comme le dit Bastian ; mais nous dirons qu'il commet des erreurs d'interprétation.

IX. *Expériences dites finales et décisives par Bastian.* — L'appétit vient en mangeant. Bastian ne se contente pas de croire qu'il crée la vie dans des milieux organiques, nous avons vu combien peu ses premiers essais résistent à l'examen critique. Mais il veut la faire apparaître dans des milieux salins de diverses sortes. Il compte ainsi se mettre mieux à l'abri de l'objection qu'il sent toujours debout, de la persistance des germes, et puis ce sont, dit-il, « des conditions ressemblant plus exactement à celles dans lesquelles se trouvèrent les choses au moment de l'apparition de la vie sur notre planète ». Son ambition va plus loin ; avec différents éléments autres que le carbone, il n'a trouvé de vie que dans les solutions où le car-

(1) Page 199.

bone a été remplacé par le silicium. De là à supposer un protoplasma silicié au lieu d'un protoplasma carboné, il n'y a qu'un pas, et vraiment on ne conçoit pas l'hésitation de Bastian à la franchir, ceci n'eût pas été plus hasardeux que bon nombre de ses autres conclusions. Voyons de près ces nouvelles et merveilleuses expériences. D'abord la composition des liquides :

Ils sont de deux sortes : dans la première à 30 centimètres cubes d'eau distillée, on ajoute de deux à six gouttes d'une solution de silicate de soude, de $0^{gr},256$ à $0^{gr},38$ de phosphate d'ammoniaque et quatre ou six gouttes d'acide phosphorique dilué.

La seconde ne comprend dans, 30 centimètres cubes d'eau distillée que trois à six gouttes de la solution de silicate et huit gouttes de la liqueur de pernitrate de fer de la pharmacopée anglaise. Ces solutions sont mises dans des tubes flambés, ces tubes sont clos pendant l'ébullition, et ensuite chauffés à des températures variables : les uns à 100° pendant dix minutes, d'autres à 115° pendant le même laps de temps, d'autres à 130° pendant vingt minutes. Nous serions bien mal avisés de ne pas supposer les liquides stérilisés.

Et ces tubes ainsi traités sont abandonnés à eux-mêmes à la température ordinaire, ou à l'étuve à 35°, parfois pendant des temps très longs, jusqu'à trois mois, et on trouve au fond des tubes un dépôt plus ou moins abondant. Si on l'examine au microscope, on constate qu'il est formé en partie d'éléments que Bastian décore de suite du nom d'organismes qui rappellent les différents microbes par leurs formes, qui se colorent, à l'aide de l'éosine et des couleurs d'aniline. J'ai cherché en vain dans l'exposé des recherches de Bastian une preuve de leur vitalité, et je n'ai trouvé que ceci (1) :

« Dans ces solutions de silicate de soude, la couche supérieure du liquide reste parfaitement claire pendant des mois, quoique des bacilles, des microcoques ou torules puissent y fourmiller, là ou sur les flocons au bas du tube... ces organismes sont toujours immobiles, disséminés dans les flocons au dessus, et semblant s'être produits là où on les trouve... Si on trouve des

(1) Page 212.

organismes, ils sont généralement photographiés immédiatement ou bien après avoir été colorés au moyen d'une goutte de solution d'éosine ou de violet de gentiane introduite sous la plaque recouvrante. Dans le cas où la préparation est conservée pour un examen futur plus attentif, ou avec l'idée de voir si les organismes trouvés se développeront davantage, la plaque de verre est tout de suite entourée de paraffine fondue à environ 40°, qui empêche parfois l'évaporation de se produire pendant quelques semaines et permet aux bactéries et aux torules de se multiplier ou de produire des hyphes, ce qui ne laisse pas de doute à l'égard du caractère vivant de ces organismes. »

M. Bastian a-t-il voulu se gausser agréablement de ses lecteurs et recommencer de l'autre côté du détroit les plaisanteries qui ont égayé pendant quelque temps le public scientifique et même le gros public lorsque M. Stéphane Leduc présentait comme nouvelles ses expériences sur les formations de plantes artificielles au moyen de colloïdes minéraux? Ou bien M. Bastian a-t-il oublié les expériences classiques de Traübe où dans une solution de silicate de soude on fait naître des arborisations, ayant pour point de départ un petit cristal d'un sel de fer ou de nickel ou de cuivre déposé au fond du vase ? Et ses prétendus microbes ne sont autres que des formes produites par la nature colloïdale de la silice, et les membranes semi-perméables qui prennent naissance. Et quoi d'étonnant que de voir son organisme croître et pousser des hyphes sur la plaque du microscope, alors que l'évaporation lente de la goutte du liquide en amène la concentration en sels. Tant qu'il ne nous aura pas apporté d'autre preuve de la vitalité de ses organismes, et nous le mettons au défi d'en produire d'autres, il nous sera permis de ranger sa prétendue génération spontanée dans la même catégorie qu'une autre due à l'un de ses compatriotes, John Burke, qui annonça un beau jour *urbi et orbi* avoir produit la vie au moyen du radium. Cet auteur faisait un bouillon à demi solidifié par adjonction de gélatine et saupoudrait sa surface d'infimes traces d'un sel de radium. Il voyait apparaître des corps microscopiques, qui croissaient, semblaient tous germer. Raphaël Dubois les avait déjà obtenus avec un sel de baryum sans pour cela se proclamer le créateur de la vie. Rudge mon-

tra du reste que le radium n'était pour rien dans les productions de Burke. Les sels de radium renferment toujours en abondance des sels de baryum comme impuretés. La gélatine aussi est souillée d'impuretés minérales, entre autres d'acide sulfurique sous forme de sel. Un précipité de sulfate de baryte se produit, donnant une membrane cellulaire au travers de laquelle les échanges se feront, et par suite les apparences de la vie microbienne.

Après cet examen des expériences décisives de Bastian, on pourrait clore la discussion, mais poursuivons, ne serait-ce que pour montrer jusqu'où peut aller un esprit égaré par une vue *a priori,* et voyons les autres confirmations données d'une production analogue *de novo* d'organismes par hétérogenèse.

Quel bactériologiste prendra au sérieux l'expérience faite avec une pomme de terre nouvelle, nettoyée à l'eau et enfermée vingt minutes dans une solution de formol à 10 pour 100, et abandonnée ensuite dans le bocal vidé de la solution? Et l'apparition de microbes à l'intérieur de cette pomme de terre ne surprendra personne, pas plus que l'absence de contamination de la surface de la pomme de terre encore humide du liquide antiseptique. Et il est permis même de douter de la nature vivante des formes observées et dessinées à l'intérieur des cellules closes du centre de la pomme de terre. Trop de choses au microscope ressemblent à des microbes pour qu'on puisse sur le seul aspect leur attribuer ou leur refuser la vie.

Et l'expérience sur le *Cyclops,* petit crustacé d'eau douce, paraîtra encore plus enfantine. Cet animal est pourvu de soies à l'intérieur desquelles se trouve du protoplasma amorphe.

Placé sur lame de verre dans une goutte d'eau distillée et recouvert d'une lamelle, il meurt vite, et jour par jour on examine l'une quelconque des plus grandes soies. On voit bientôt apparaître des particules immobiles, puis des éléments en forme de bacilles mobiles. La soie ayant une enveloppe chitineuse, il ne faut pas songer, dit Bastian, à une infection du dehors (1). « Supposer la préexistence dans le protoplasma de la soie de multitudes de germes ultramicroscopiques dans le seul but

(1) Page 248.

d'écarter l'interprétation par une origine *de novo* de bactéries, n'est assurément ni scientifique, ni admissible. »

O naïveté! On parle de l'impossibilité de l'infection du dehors! Mais celle du dedans n'est-elle pas bien davantage à redouter? Et le tube digestif du cyclops ne renferme-t-il pas assez de microbes pour supposer qu'après la mort, traversant les parois du tube digestif, ils se répandent partout et cultivent même à l'extrémité des soies. N'est-ce pas ainsi que l'on observe, dans le sang et les organes des cadavres quelques heures après la mort, des microbes, dont le plus célèbre est le *vibrion septique* de Pasteur?

Pour terminer son ouvrage, Bastian cherche à concilier son œuvre et la bactériologie moderne. Il est évident que les phénomènes de mutabilité de microbes, que l'augmentation et l'apparition de virulence suffiraient à expliquer nombre de cas où l'origine *de novo* de maladies infectieuses paraît être la seule possible aux yeux du clinicien. Mais il faut être très réservé, même dans ces explications, car si, par exemple, de nombreux cas de fièvre typhoïde paraissaient surgir *de novo,* aujourd'hui que l'étude bactériologique des selles a été perfectionnée et est pratiquée avec plus de soin, on a pu établir l'existence d'individus porteurs de bacilles typhiques, et propagateurs de la maladie contaminant leur entourage et déterminant des cas que Bastian n'aurait pas hésité autrefois à ranger dans la catégorie de ces cas *de novo.*

Si cette revue ne s'adressait qu'à un public scientifique, nous aurions été plus brefs dans l'exposé des faits et des objections. L'ouvrage de Bastian serait passé inaperçu, tant les interprétations des soi-disant faits de génération spontanée paraissent faciles pour tout lecteur tant soit peu documenté sur la bactériologie et la chimie moderne. Mais il a été présenté au public français, dans une grande collection où l'on est habitué à chercher l'exposé de questions scientifiques nouvelles, sous des noms célèbres, et, du voisinage d'illustres prédécesseurs, il peut prendre aux yeux des profanes un lustre et un relief qu'il ne mérite certes pas. La notoriété de l'auteur, l'âpreté de la lutte qu'il soutint jadis contre Pasteur et Tyndall, nous faisaient un devoir de disséquer les nouveaux arguments présentés en faveur de la génération spontanée.

Nous croyons avoir été assez explicite, assez clair dans la discussion scientifique pour que tous soient convaincus que les bases solides sur lesquelles Pasteur a assis la théorie des germes n'ont pas été ébranlées par les nouvelles attaques et que le vieil adage : *omne vivum ex vivo* domine les sciences biologiques comme un des principes scientifiques les plus sûrement établis, au grand désespoir de toute l'école matérialiste.

A. BRIOT,
Agrégé et Docteur ès-Sciences,
Professeur de Physiologie
à l'Institut catholique de Paris.

MONSIEUR C.-C. CHARAUX

La personne de M. Charaux a été, pour beaucoup de ceux qui l'ont approché, l'objet d'une sorte de culte. Sa réputation s'est étendue fort au-delà du cercle où il a vécu et enseigné. Sa mémoire intéresse tous ceux qui ont le goût de la vertu, de la philosophie et des lettres.

*
* *

M. Charaux descendait d'une saine et robuste famille de cultivateurs lorrains, qui de père en fils ont labouré le plateau de Viéville-en-Haye (Meurthe-et-Moselle). Les registres paroissiaux mentionnent l'aïeul en 1643. J'ai sous les yeux toute la généalogie touffue qui à chaque génération éclate en six ou sept rameaux, ne cesse de donner des serviteurs, des servantes à l'Église, à l'état, et reste fidèle à elle-même jusqu'en cette septième génération, la dernière. Des six enfants qui ont vécu, trois étaient destinés à occuper des situations distinguées dans les ordres ; un seul, après avoir exercé le commerce en Lorraine, se fait aujourd'hui l'historien de son pays ; une fille est religieuse du Sacré-Cœur, exilée en Belgique. Un neveu, l'ultime représentant de la famille, est prêtre et professeur et se trouva par bonheur auprès de son oncle pour l'assister à ses derniers moments.

Le père de M. Charaux est le premier de la lignée qui ait quitté Viéville. Il fut professeur au collège de Pont-à-Mousson, y fit maintes classes, enseigna même la philosophie. La mère a laissé la réputation d'une femme intelligente, bonne, ferme et douce. En somme, le milieu était patriarcal. Huit enfants

naquirent, dont Claude-Charles (1) était l'aîné. Il fut l'élève le plus docile et le plus appliqué. Comment passa-t-il de Pont-à-Mousson à Paris? Grâce au collège Sainte-Barbe, qui a rendu tant de services par son ancienne coutume de rechercher ou de recevoir les « sujets brillants » et de les attirer à lui, soit pour les rendre à l'École normale supérieure, soit pour les préparer à d'éminentes fonctions dans la vie sociale.

M. Charaux fut donc barbiste et reçu au concours de l'École normale en 1848 (2). Sa pensée, à qui tous les sentiments généreux furent naturels, se reportait avec gratitude vers ces deux maisons qui avaient accueilli sa jeunesse peu aidée de ressources matérielles, lui ouvrant une carrière qu'à leur défaut il n'aurait pas connue. Il semble avoir traversé avec une relative paix d'âme cette période agitée. Il la ressentit sans doute avec sa foncière sincérité, mais déjà il l'observa ; sa mémoire en gardait des anecdotes instructives et curieuses (3). Il put partager avec les autres la griserie de la liberté politique, et la liberté lui resta chère. Le plus solide des traditions ancestrales, la foi religieuse, demeurait là, tranquille, n'éprouvant ni ébranlement ni secousses. Dans quelques jolies pages posthumes que je suis bien heureux de posséder, M. Charaux rappelle que Taine, se tournant un jour, parmi plusieurs camarades qui discutaient, vers lui qui ne parlait guère, lui dit tout à coup : « Toi, Charaux, tu as la foi du charbonnier ! » Il l'eut toujours. Il n'eut sa nuit de Jouffroy ni dans un sens ni dans l'autre. Ses allures d'ailleurs étaient plus simples. La perpétuité calme de cette

(1) Né à Pont-à-Mousson le 23 septembre 1828, décédé à Grenoble le 6 septembre 1908. M. Charaux aimait à signer « C.-C. Charaux » ou même brièvement « C.-C. C. ».

(2) Cette promotion, qui à sa tête eut Taine, a gardé une sorte de célébrité par le nombre d'hommes distingués ou connus qui en ont fait partie.

(3) En voici une pour contribuer à la psychologie des foules, ou des élites. Pendant les journées de juin, on entendait de Sainte-Barbe le bruit du combat. Un silence écrasé pesait sur la salle où étaient réunis les plus grands élèves, les candidats à l'École normale. Enfin le bruit s'éloigne, les insurgés sont repoussés, le canon se tait et le silence en paraît plus grave, plus terrible. Soudain un jeune homme lance un cri d'animal, et tous aussitôt se déchaînent en vacarme dans l'imitation du cri des bêtes. M. Charaux se souvenait d'avoir, étant avec des camarades, rencontré Lacordaire sortant de l'assemblée au milieu de quelque trouble ou émeute ; le député avait pu décliner les services que lui offraient ces jeunes gens. Cf. l'introduction au livre *De l'Esprit* (1892), qui est un des seuls morceaux expressément autobiographiques que nous ayons de M. Charaux.

même mentalité est un fait qui vaut d'être noté dans le temps baroque où nous vivons, où généralement ceux qui avaient la foi sont ceux qui ne l'ont plus et où, par fortune, ceux qui ne l'avaient pas sont ceux qui l'ont.

Des maîtres que M. Charaux trouva à Paris, il rappelait M. Aug. Lemaire, excellent helléniste, à qui il était reconnaissant de lui avoir rendu plus aisé le commerce avec les Grecs, et particulièrement avec son cher Platon (1); de ceux qu'il eut comme normalien, il citait Jules Simon pour son éloquence. En somme, autant qu'il me l'a donné à comprendre, son jugement faisait assez bon marché de l'enseignement qu'il avait reçu là; il m'a répété bien des fois que le meilleur profit, même de l'École, était alors dans la formation que les élèves se donnaient les uns aux autres par la vie commune, l'éveil des aptitudes respectives, la critique mutuelle, les discussions passionnées. C'était cette fermentation en vase physiquement clos que les normaliens de ma génération ont encore assez connue. Il est vrai que Charaux était bien souvent séparé de ses camarades ; il eut en 1849 une forte attaque de choléra, et il s'en remit malaisément; dès lors, le plus délicat de tous ces jeunes gens fut ce grand garçon de souche robuste qui enfin devait, comme on dit, les enterrer tous sans exception; il habitait presque continuellement l'infirmerie ; mais les discussions l'atteignaient même là. C'était plaisir de l'entendre conter comme il y avait vu, diversement animés autour du même poêle, le Dr Guéneau de Mussy et Taine, Challemel-Lacour et le P. Gratry, celui-ci aumônier de l'École (2), n'ayant encore rien écrit et tâtant avidement les jeunes intelligences pour en reconnaître les points pénétrables. Si Charaux a reçu à l'École une influence, ce fut celle de Gratry plutôt que de tout autre. Pour ses camarades une sorte de tendresse est toujours restée à cet homme aimant, et il a pensé à eux jusqu'à son dernier jour.

*
* *

(1) A Sainte-Barbe M. Charaux eut pour professeur de grec M. Guérard, préfet des études ; originaire de Metz, Lorrain, il servait de correspondant à son jeune compatriote. Revenaient encore dans la conversation de M. Charaux les noms de MM. Despois et Dubois.

(2) En cette qualité, le P. Gratry avait administré à Charaux, pendant son attaque de choléra, l'extrême-onction et l'avait soigné diligemment.

Les changements de poste ne semblent pas avoir été rares dans l'Université impériale (1). Nous trouvons Charaux successivement professeur au collège de Saint-Mihiel, puis professeur adjoint au lycée de Metz, où il succéda à Gréard. La tâche est là particulièrement lourde ; outre les lettres, l'enseignement s'étend à l'histoire en de différentes classes où se pressent les candidats aux écoles militaires ; la santé de Charaux chancelante l'effraie devant de telles besognes. Il demande le Midi. On a précisément son affaire : on l'envoie à Saint-Étienne. Ses collègues et le proviseur crurent qu'il y apportait ses os (2). Un an plus tard, en 1855, il respirait à Napoléon-Vendée les brises plus douces de l'Ouest et s'y liait de grande amitié avec deux hommes de caractère fort différent : Robiou, Breton d'âme candide, égyptologue renommé, et Aderer. En 1857, il revient en Lorraine comme professeur de philosophie au lycée de Bar-le-Duc et sa destinée se fixe pour un assez long temps. Il ne fait pas d'efforts pour sortir de sa situation, ce sont les événements qui viennent l'y chercher et le porteront ailleurs.

En 1866, Duruy est ministre, un vent de rajeunissement et d'élargissement passe sur l'Université, des conférences sont

(1) Tels sont, très exactement relevés par lui-même, les états de services de M. Charaux :

Élève de l'École normale supérieure, décret du 26 octobre 1848 (un an de congé à sa sortie de l'École, pour cause de santé) ;

Régent de philosophie au Collège de Saint-Mihiel (Meuse), 6 décembre 1852 ;

Professeur adjoint (Lettres) au Lycée de Metz, 29 novembre 1853 ;

Professeur suppléant de philosophie au Lycée de Saint-Étienne, 14 novembre 1854 ;

Professeur suppléant de philosophie au Lycée de La Roche-sur-Yon, 20 septembre 1855 ;

Chargé du cours de philosophie au même Lycée, 7 mai 1856 ;

Chargé du cours de philosophie au Lycée de Bar-le-Duc, 3 octobre 1857 ;

Chargé du cours de philosophie à la Faculté des Lettres de Grenoble, 11 novembre 1871 ;

Professeur titulaire de philosophie à la même Faculté, 24 août 1873 ;

Admis à faire valoir ses droits à la retraite, à dater du 31 décembre 1896, par décret du 9 décembre 1896.

« Durée totale des services, les trois années d'École normale non comprises : quarante-quatre ans, vingt-cinq jours, sans congé ni interruption d'aucune sorte. »

(2) Voici ce que racontait M. Charaux : comme il arrivait à Saint-Étienne, le proviseur annonça aux professeurs la bonne nouvelle que la ville venait de concéder un nouveau terrain pour le cimetière. Toute l'assistance se tourna discrètement vers Charaux, comme s'il était destiné à profiter le premier de l'aubaine.

faites au public par des professeurs. Celle de Charaux, qui clôt la série, est une révélation pour ses auditeurs, et qui sait? pour lui-même. On venait d'entendre un philosophe parlant noblement et avec aisance, instruisant avec simplicité, dignité, largeur. L'effet fut triomphal. C'est là que fut décidée, si j'ose dire, la vocation de celle qui garde aujourd'hui pieusement le foyer quitté par l'absent, en attendant la réunion éternelle. Peut-être M. Charaux y prit-il assez de confiance en soi pour souhaiter, dès lors, une chaire de Faculté, avec cette occasion et obligation de s'adresser au public que cette fonction comportait alors plus essentiellement que maintenant. Surviennent la guerre, l'invasion. M. Charaux se dévoue à faire entendre des conseils et à soutenir les courages dans l'*Écho de l'Est*. Les électeurs convoqués pour nommer une assemblée nationale, on songe à lui comme député. Lui-même désigna M. Paulin Gillon, qui fut élu. Sa candidature, mal répandue en une huitaine de jours dans les campagnes que couvraient les troupes ennemies, ne réunit pas tout à fait le nombre de voix nécessaire. M. Charaux ne s'était pas dérobé à un appel qui, à ce moment, voulait dire une charge autant qu'un honneur; il ne faut pas regretter que les électeurs ne l'aient pas jeté dans un milieu où certainement il ne serait pas resté, où pouvait être pour un temps son devoir, nullement son avenir.

Il y avait une difficulté à son passage dans l'enseignement supérieur. On disait à M. Charaux qu'il n'y pouvait entrer qu'en sortant d'un lycée plus important que celui de Bar-le-Duc, et il ne voulait quitter Bar pour aucun autre lycée. Deux circonstances firent évanouir cette mince objection. Ravaisson, dans son célèbre *Rapport* (1), avait distingué sa thèse, quoique présentée modestement par M. Charaux et soutenue à la Faculté de Nancy; il y avait discerné une des doctrines qui lui étaient le plus chères, celle de l'attrait sensible du Bien auquel répond le mouvement du cœur, et il avait souligné l'essai provincial de quelques traits de feu. Jules Simon devint ministre et se souvint de son ancien élève de l'École normale. M. Charaux fut nommé à la Faculté des Lettres de Grenoble, dans une ville où

(1) Voir p. 225-227.

son oncle maternel Méline avait été naguère inspecteur d'académie, dont il devait faire sa patrie d'adoption, où il a pris sa retraite, achevé ses jours, marqué la place de sa tombe.

*
* *

Ce qu'a été à Grenoble l'enseignement de M. Charaux, on n'en a quelque idée que si on a habité la ville et si on y est arrivé au moins, comme moi, tout de suite après que cet enseignement avait cessé, quand le souvenir récent s'en exaltait par la privation même. Avec son extrême bonté et la bienveillance singulière qu'il m'a montrée, M. Charaux, dont l'autorité sur ses assidus était considérable, s'était efforcé de me garder et de me préparer le même auditoire ; mais à un an de là, en 1897, ouvrant mon cours public, je prenais mes précautions : « En montant dans cette chaire, ainsi parlais-je, je ne sais si je puis dire que quelque chose commence ; je dis, non sans mélancolie, que quelque chose finit. Vous n'aurez pas en moi un imitateur du maître que je serais incapable d'égaler. Aurais-je comme lui, pour vous instruire, l'abondance du cœur, l'autorité de l'âge et de l'exemple, la constante pureté de la vie, le charme de l'éloquence ? Non (1) » ; et de fait la succession était de celles qu'on accepte et qu'on reçoit dans un sentiment de vénération, non de celles que personne puisse recueillir. Encore ces jours-ci, un jeune homme m'entretenait avec émotion de la dernière leçon prononcée devant une salle regorgeante et terminée dans des applaudissements indéfinis qu'accompagnaient bien des larmes.

Le cours public de M. Charaux, en restant semblable à lui-même, eut des effets de mainte sorte, d'ordre général ou privé. Par l'importance exceptionnelle qu'il sut lui donner, on peut dire que M. Charaux, secondé en cela par Macé de Lépinay, dont le cours d'histoire avait également un succès inoublié, fut un des fondateurs de l'Université de Grenoble, majeure aujourd'hui et puissante, mais dont l'existence même ne fut pas toujours assurée. D'autre part, le cours agissait sur quantité d'âmes. Il fut une vraie institution qui grandit, se soutint,

(1) Voir *Le Dauphiné*, revue littéraire, etc., numéro du 12 décembre 1891, p. 317.

s'étendit par la vertu de la personne qui la fondait. Il se ramifiait dans les milieux où la parole du maître était emportée, méditée, commentée, fortifiée encore par les écrits dont M. Charaux était libéral; il se renouvelait et se rafraîchissait, se tempérait, s'adaptait de façon exquise dans le cabinet du philosophe, à vrai dire une sorte de passage ouvert à tout venant et où tout le monde est venu.

M. Charaux préparait beaucoup son cours public, et beaucoup, à ce qu'il semble, en se promenant. On voyait cet homme de haute taille, invariablement vêtu d'une redingote, muni d'un paletot contre toute intempérie dont il était inquiet, la tête un peu inclinée par la méditation et pourtant vite en éveil, le pas alerte, et qui, c'était clair, dans sa promenade discourait intérieurement avec lui-même pour mieux discourir bientôt avec les autres. La mémoire était assez meublée et l'esprit assez vif pour qu'il ne lui fût pas besoin d'une bibliothèque à penser. A son cours, M. Charaux parlait presque sans aucune note. Les becs de gaz, dont la vive clarté aurait contrarié ses dispositions impressionnables, étaient tous baissés (1); la salle, pleine de monde, était dans le recueillement (2). La leçon se déroulait, d'une composition impeccable quoique sans aucun lourd apprêt;

(1) Je garantis ce détail, qui m'a été confirmé par l'homme même chargé de ce service.

(2) Pour ce qui suit, je dois beaucoup aux souvenirs de maintes personnes de la ville, et plus expressément de M. le doyen de Crozals et de M. le professeur Morillot. Personnellement, je n'ai entendu, en effet, aucun cours public de M. Charaux. J'ai assisté seulement à quelques conférences qu'il donna encore après sa retraite à des étudiants étrangers pendant nos cours de vacances, conférences de simple et aimable causerie, et à une exposition assez brève qu'il fit un jour à l'évêché sur les écoles catholiques d'Orient. Voici une liste de titres de cours publics de M. Charaux que M. de Crozals emprunte aux archives de notre Faculté et qu'il veut bien me fournir :

1880. La Philosophie de Bossuet.
1881. Philosophie en France et en Angleterre au XVIIIe siècle.
1884. L'École théologique : de Maistre, Bonald, Lamennais.
1885. Le Spiritualisme en France au XIXe siècle.
1886. La philosophie de Cousin.
1887. Le Beau et les Arts.
1888. Le Beau dans ses rapports avec le Vrai et le Bien.
1889. Les Écoles socialistes dans l'antiquité et les temps modernes.
1890. Victor Cousin.

Beaucoup de leçons ont d'ailleurs été soigneusement écrites. La bibliothèque universitaire de Grenoble recevra un assez grand nombre de manuscrits divers.

on en pressentait tôt le but, le professeur y amenait, car déjà il le possédait, par les voies les plus larges et l'ascension la plus régulière ; les idées laissaient une impression de parfait ensemble ; la pensée allait « planant », disait-on, d'une élévation sereine et active qui était ce qui soulevait le plus les âmes captivées. M. Charaux fut un homme éloquent, mais d'une éloquence qui ne dut rien ni à la rhétorique, ni à la déclamation. Loin de là ! sa voix, d'un timbre pénétrant et un peu mystérieux par une quasi-uniformité, était presque basse, jamais élevée, mais on ne perdait pas une parole jusque dans les derniers coins de l'amphithéâtre attentif ; le débit n'était que rarement animé, mais la phrase infailliblement grammaticale et pure s'appuyait sur un vocabulaire élégant, quoique très simple. Tout annonçait un sens littéraire qui n'avait pas besoin de se mettre sur la montre, parce qu'il faisait un avec tout l'homme qu'on écoutait. Une grande limpidité passait de la pensée aux mots, toujours transparente et agréable aux yeux des esprits à qui elle s'offrait, à qui elle s'imposait avec la séduction, la beauté, la force d'une lumière. L'homme de qui elle émanait, en exposant ses idées, ne demandait pas qu'on y adhérât, qu'on y consentît ; il était bien plus redoutable et convaincant, parce qu'il était humble : il croyait ce qu'il disait. On le sentait au service d'une philosophie qui était sa vie et où il appelait avec une confiance ferme la vie des autres. On oubliait le charme de sa personne, parce qu'il l'avait depuis longtemps oubliée lui-même ; et on n'entendait, on ne voyait plus à travers la causerie soutenue du professeur que l'apôtre modeste, mais assuré, d'une vérité certaine, exerçant au-dessus de toute dispute un ministère élevé.

*
* *

Cet homme si dogmatique était l'homme du monde le plus accueillant à toutes les idées qu'on lui jetait, parce qu'aucune n'était capable de l'embarrasser et parce que, assez plein de foi pour être gai, aucune ne lui faisait peur. La gaîté n'a pas peur. La foi, avec la gravité, la dignité, la pitié, lui donnait cette fleur de la confiance qui est la gaîté. Il était finement souriant. Tout

le monde a remarqué sa ressemblance avec Érasme peint par Holbein. Mais quel charme de trouver un Érasme qui ne fût pas sceptique et qui avait autant d'esprit que s'il l'eût été ! Sa conversation était vive, souvent pétulante. Il aimait à causer. On ne s'étonne pas que l'exposition écrite de sa pensée ait si fréquemment pris le tour du dialogue. Même dans les entretiens d'où les âmes emportaient le réconfort qu'elles étaient venues chercher, jamais il n'avait pris un autre ton que le plus rapide et naturel. Qui ne voulait aller passer quelques moments avec M. Charaux? C'était chez lui un défilé perpétuel et merveilleusement divers, des gens venus de tous les points de la société et de partout. Le campement du philosophe, car M. Charaux eut toujours l'air d'être prêt à quitter sa table de travail pour le ciel, était si attirant qu'il s'y fit toute la journée impromptu, quand il fut en retraite, une suite sans ordre à ses cours, dont tant de causeries gracieuses prolongèrent l'influence. On y vit venir en grand nombre même des étudiants et étudiantes étrangers, qui affluent à notre Faculté ; la réputation de M. Charaux était telle qu'ils ne pouvaient venir à Grenoble sans lui faire une visite. Tous partaient enchantés, emportant toujours quelque légère brochure ; plusieurs restaient amis à jamais. M. Charaux avait une prédilection visible pour la jeunesse, il se plaisait avec elle ; son âge couronné de vertu lui donnait avec les jeunes filles les privilèges d'un grand-père, il les séduisait d'une vivacité affectueuse, dévouée, et elles l'aimaient de tout leur cœur. C'est à elles que dans le privé il a donné ses dernières conférences suivies. Prompte à repartir, sa parole dans la causerie abondait en digressions et souvenirs ; quand il se taisait et écoutait, le petit bout de sa langue humectait ses lèvres, pour les préparer à reprendre de plus belle. De chaque côté d'un grand nez accentué et spirituel, deux yeux fort beaux sans être grands, beaux d'expression, souvent pétillants et toujours doux et bons entre les touffes blanches des rouleaux naturels des tempes. « Je n'ai pour ainsi dire plus de corps, disait-il l'an dernier à un jeune homme, mais tant que mes yeux resteront vifs, je ne serai pas près de mourir. » Ils ont jeté, paraît-il, après sa mort un éclat extraordinaire.

*
* *

Dans ses conférences aux étudiants de philosophie, il semble que M. Charaux, comme on peut s'y attendre, ait uni dans le tempérament le plus efficace ces qualités diverses du professeur et de l'homme. Le nombre des étudiants n'était pas grand, sensiblement moindre qu'il n'est devenu dans des circonstances nouvelles, analogue à celui où il redescendra peut-être par l'effet d'une loi militaire qui pèse si lourdement sur l'intelligence de la nation. Devant ses quelques élèves, M. Charaux montait rarement en chaire ; bien plutôt, il s'asseyait familièrement en face d'eux et tout près. A la base de l'enseignement, il mettait volontiers quelques textes classiques de ceux qu'il aimait, qu'ils se trouvassent ou non dans un programme de licence, tels Platon, Aristote, Descartes, Bossuet, Fénelon, Cousin (1). C'était une première assise pour l'histoire de la philosophie qui était la matière habituelle de ses études en ce milieu. Il affectionnait la philosophie antésocratique et se plaisait à y montrer le germe saisissable de toute pensée ultérieure. Sa prédilection pour Platon ne le séduisait pas jusqu'à l'aveugler : il savait à propos montrer en lui l'esprit chimérique. Il était servi par sa rare connaissance du grec, qui lui permettait de lire les auteurs à livre ouvert et de corriger en souriant les ignorances de ses élèves. Son commentaire plein d'intérêt n'avait rien de tendu et laissait place aux trouvailles subites d'idées, aux bons hasards qui ne pouvaient manquer à qui les avait mérités comme lui. S'agissait-il d'un auteur ou d'un

(1) La position de M. Charaux vis-à-vis de Cousin n'est pas d'un disciple. Il juge sévèrement les transformations protéiformes de l'école éclectique « tour à tour écossaise, hégélienne, platonicienne, panthéiste, cartésienne, voire même un peu chrétienne ; elle n'a pas été elle-même un seul instant ». Quant à Cousin, « lui et les siens avaient recueilli, accumulé tout ce qu'on peut connaître d'opinions... ils savaient tout ce que l'esprit de l'homme a pensé, conçu, imaginé ; ils n'ont jamais su ce qui fait la force du caractère, la noblesse de la vie, la fermeté du jugement, ce qui fonde une doctrine et la perpétue. Ils n'ont rien créé, rien laissé après eux, pour protéger leur nom et leur mémoire, que des pages brillantes, des analyses commencées, des travaux entrepris, des essais inachevés, fort peu du cœur, rien de l'âme entière, beaucoup de l'esprit, mais de l'esprit seul. De là vient leur radicale impuissance, et chez Victor Cousin lui-même ce beau langage qui charme et n'entraîne point, qui éblouit et ne persuade point ». *Ire Lettre sur la Philosophie et le Concile,* Paris, 1869, p. 13-14 ; cf. *Le Témoignage de l'Ame,* de même *La Liberté de l'Esprit* dans le livre *De l'Esprit* (1892), p. 118, et nombre de passages semés çà et là dans les autres œuvres.

texte très systématiques, Aristote par exemple en sa *Morale à Nicomaque,* il appelait à son aide un interprète intelligent, tel Ollé-Laprune. A vrai dire, il se défiait de l'esprit de système, il n'y acquiesçait pas. Il entendait que tout fût cité à la barre du sens commun ou du bon sens et y rendît compte. Il touchait les points fondamentaux des doctrines, il en éclairait les termes essentiels suivant l'auteur dont il s'occupait ; ses analyses étaient frappantes par la clarté ; au surplus il ne descendait pas dans tout le détail ni dans le dernier détail des doctrines. Il estimait et répétait que la licence était un examen de maturité, et non d'érudition. Il poussait jusqu'au XVIIIe siècle, et là, rencontrant Kant, il ne faisait pas mystère de son aversion. Les vues philosophiques se mêlaient à l'histoire de la philosophie, et celle-ci même ne marchait pas toujours dans un ordre intraitablement suivi. M. Charaux se souvenait trop de Socrate pour ne point laisser à l'esprit quelque liberté de souffler où il voulait. Sa causerie retournait en mainte occasion à ces points fixes qu'il appelait « les éléments primitifs de la pensée ». Il éveillait, excitait l'esprit des élèves. Toutefois, maître socratique, il était même socratique avec mesure. Son enseignement bienveillant et prévenant, tout en sollicitant l'initiative des intelligences neuves, ne comportait pas de discussion ; il respectait les jeunes gens, mais il estimait qu'ils n'avaient pas le jugement assez mûr pour faire la critique des idées que c'était son devoir de leur fournir, il le leur disait, et son action sur eux était grande.

Les sujets de devoirs qu'il donnait à traiter étaient conçus de manière à concourir au même but que ses leçons. Il s'y agissait des thèses fondamentales de la psychologie, des aspects les plus saisissables du problème de la connaissance, des dogmes principaux de la philosophie ; ou bien encore le sujet se rapportait à quelque point d'histoire. D'ensemble, la direction imprimée était à l'encontre des états d'esprits ou tendances ou abandonnements sceptiques qui ne sont pas rares à ravager un esprit de jeune homme. Et quelle périodicité de ces devoirs ? M. Charaux faisait simplement comme tout le monde : il suivait la loi du calendrier et donnait ses sujets chaque mois. Ses corrections étaient à la fois soignées et sobres, et en conférence il

ne parlait pas longuement des copies qu'il rendait (1). Pourquoi cacherais-je que cet éminent professeur consciencieux considéra toujours un peu comme pensum de corriger des copies, et bien plus encore de faire passer le baccalauréat ? C'est une partie de son métier qu'il ne lui coûta pas de quitter.

Il mit une sorte de coquetterie à exercer ses fonctions exactement vingt-cinq ans (2). Il avait pour ainsi dire comploté de me laisser sa chaire, à laquelle me donnait droit d'ailleurs l'ancienneté de mes services ; c'est sans nul doute le plus grand honneur de ma vie que le choix que portait presque passionnément sur moi un tel homme, dès un temps où je n'avais pas fait adhésion à sa confession et où il n'avait aucune raison formelle de se la promettre.

*
* *

Professeur en activité ou en retraite, M. Charaux a beaucoup écrit et ne demeura jamais sans travailler. Il avait commencé d'écrire tard, par modestie sans doute et par scrupule, par respect de ses idées et du public, ne voulant produire d'œuvre qu'il ne se crût capable d'y mettre une main déjà experte et qui ne trahît pas ses desseins purs et mûris. Il n'était pas bien éloigné de quarante ans quand il donna sa thèse (3). Il n'écrivit d'abord, dit-il, que pour se rendre un compte exact de ses pensées (4). Il

(1) Pour tout ceci, je dois beaucoup aux indications de quelques anciens étudiants de M. Charaux qui ont conservé vivement le souvenir de ses conférences et le sentiment des inestimables bienfaits qu'ils en ont retirés. Leur reconnaissance, dont je suis très informé, est bien touchante et bien grandement à l'honneur de leur maître. Puissé-je, grâce à eux, n'avoir pas fait un tableau trop inexact ou faible d'un enseignement qu'il n'est pas, malgré tout, facile de restituer par ouï-dire.

(2) Je ne serais pas surpris si la lettre par laquelle il demanda sa mise à la retraite correspondait au quart de siècle près à sa nomination du 11 novembre 1871. M. Charaux savait que sa demande était attendue et qu'il y serait fait droit aussitôt.

(3) Elle est de 1866. M. Charaux avait trente-huit ans.

(4) C'est le P. Gratry qui conseillait ce moyen de voir clair en soi-même et de « mieux connaître son âme » (*De l'Esprit*, 1892, introd., p. IX). Si M. Charaux a vu clair en son âme, elle fut assez limpide pour que les autres aussi aient vu clair en elle. Je crois que mon vénéré ami, bien que par une pudeur discrète il n'ait pas parlé de ce que je vais dire, ne me désavouerait pas et ne me saurait pas mauvais gré si, aux motifs d'écrire qu'il a expliqués, j'en ajoutais d'autres que

y prit goût certainement. Le nombre de ses ouvrages est assez grand. Les *Annales de l'Université de Grenoble* en publient, dans leur dernier numéro, une bibliographie aussi exacte que possible (1), bibliographie difficile à établir, parce qu'il avait l'habitude de procéder par fragments qu'il groupait ensuite sous des titres généraux, comme il s'en explique fort librement dans la préface de l'*Esprit philosophique* (1892), ne se faisant même pas faute de reprendre des fragments à un ouvrage pour les transporter ailleurs, de recomposer ainsi avec des fractions d'ouvrages anciens des ouvrages nouveaux.

Cette façon de faire ne présente pas avec lui d'inconvénients, ce me semble. Chaque fragment est enfermé pour l'ordinaire dans ce qu'il appelait « un cadre » et se suffit déjà à soi-même comme un tableau. Le style, de quelque fragment que ce soit à tout autre, ne présente pas de disparate. Il est toujours harmonieux, d'une souple fluidité, gracieux dans l'ondulation de la phrase, abondant et nombreux, avec de la gravité dans la fin des morceaux, montrant partout la même qualité aimable d'imagination. Les modèles auxquels M. Charaux demanda des secrets avec une admiration fidèle et croissante étaient Bossuet et Platon ; certes son discours s'apparente à certaines parties de celui de Platon. Et sa pensée, en se développant et en portant sa vue sur plus d'objets, ne varia pas pour cela. Comme elle avait été

j'emprunterais encore de lui. Les thèses latines sont souvent plus qu'aucune autre œuvre révélatrices de la pensée intime d'un auteur. A la première ligne de celle de M. Charaux, intitulée : *Quid de gloriâ senserit M. T. Cicero* (1866), je trouve cette phrase : *Qui student historiæ, et res præteritas attentius perlegunt, ii quidem facile fatebuntur multa et maxima quæ in hac terra fiunt laudum, cupidine et gloriæ amore fieri.* Et quelques pages plus loin (p. 39), en une petite note, cette citation de Fénelon : « Dieu a fait toutes choses pour lui, il ne peut jamais rien devoir qu'à lui seul, et il se doit tout... Le rapport essentiel de la créature au créateur est la fin essentielle de la création ; ce rapport est ce que nous appelons sa gloire... Il faut que je rapporte uniquement à lui seul tout ce que je suis, car je dois lui rendre tout ce qu'il m'a donné. » N'y aurait-il pas, par le rapprochement de ces deux textes, en une extrême délicatesse, l'honorable confession d'une âme à qui on ne reprochera pas d'avoir aimé la fausse gloire ? Un jour que je causais avec M. Charaux des doctrines des philosophes, il me dit vivement : « Moi, je suis surtout un *artifex*. »

(1) Elle est due à l'amitié et à la patiente exactitude de M. Hardouin, ancien professeur d'histoire à l'école du génie de Grenoble, un de nos *collègues de l'extérieur*. Tous ceux qui ont souci de la mémoire de M. Charaux comme écrivain et penseur lui seront infiniment obligés de son travail. Il pourrait être fort utile à qui essaierait de reconstituer par le détail l'histoire de la pensée de l'auteur.

dès le premier essor simple et haute, elle laissa passer sous elle beaucoup d'agitations sans en être atteinte ; elle les aperçut et n'en fut pas changée. Le mouvement philosophique dont M. Boutroux montre « en partie » l'origine chez Ollé-Laprune (1) et qu'on rattacherait facilement par lui à Vacherot et à Gratry même, aurait volontiers reconnu pour un de ses initiateurs M. Charaux, qui avait revendiqué dans sa thèse la part que le cœur doit prendre à l'édification de la vraie philosophie. M. Charaux connut ce mouvement et, il me sera permis de le dire avec discrétion, il y vit une nouveauté et ne l'approuva pas. Il demandait bien qu'on philosophât selon le précepte de son maître Platon, « avec l'âme tout entière » ; mais il avait un trop vif sentiment de l'harmonie, de la mesure et de l'ordre pour avouer aucune doctrine qui lui parût méconnaître les droits et le rôle de quelque faculté de l'âme ; et il n'accueillait pas une tendance, même pieuse, où il lui semblait que les fonctions de l'entendement étaient brouillées, bien qu'il ne se piquât pas d'être rangé parmi les philosophes spécifiquement logiciens. Le même esprit circule de son premier ouvrage, la *Méthode morale,* au dernier, la *Cité chrétienne,* en les traversant tous.

La thèse de M. Charaux, si parlante déjà par son titre : « *La Méthode morale,* ou de l'amour et de la vertu comme éléments nécessaires de toute vraie philosophie », apportait d'emblée l'idée principale de sa doctrine, qui est que la philosophie ne doit pas rester une lettre morte ou une vaine idole mentale, mais devenir pratiquement une sagesse. Aussi, passant en revue d'un grand vol l'histoire de la philosophie, il regrettait que depuis Descartes la philosophie se fût mise dans la dépendance des sciences qui ne relèvent que des opérations de l'esprit, comme si elle ne devait pas souffrir de cette sujétion et comme si elle-même n'était pas la vraie science supérieure, d'où toutes les autres dérivent (2). Pour lui rendre sa vigueur, il la rappelait à la large source de sens commun (3) et l'y retrempait. Pour surmonter l'opposition factice des systèmes et leurs faiblesses

(1) Dans sa communication au Congrès de philosophie de Heidelberg, voir *Revue de Métaphysique et de Morale,* novembre 1908, p. 706.

(2) Édit. de 1869, p. 55.

(3) Page 78-79.

radicales, il demandait que dans la quête de la vérité, l'intelligence qui a droit de se faire suivre par le cœur et de l'entraîner fût elle-même mue par l'amour. Seule pouvait réussir l'union intime de l'amour et de la raison, seul leur effort combiné pouvait s'approcher du but et triompher (1). Et d'ailleurs, la droiture, la sainteté de la vie n'était-elle pas elle-même vérité à un aussi bon titre que les vérités de l'ordre strictement intellectuel? Il s'ensuivait que la vertu était une voie nécessaire vers la possession de la vérité entière et que s'il s'agissait d'y parvenir tout de bon, elle était une « purification » indispensable de l'âme (2). Eh! sans doute, quel signe y aurait-il de l'amour, s'il n'était attesté par la vertu? Et le second élément de la méthode était bien contenu dans le premier. Il ne fallait donc point mutiler l'âme (3), il fallait unir les deux méthodes (4) qui n'en font qu'une dans l'âme même ; et enfin le gain suprême de cette philosophie, avec le rayon divin auquel elle s'ouvre, c'est que la clarté du vrai lui apprend encore à confesser le mystère (5).

A très peu de temps de là (1868) M. Charaux donnait, sous le nom de *Métaphysique simplifiée,* un excellent abrégé de philosophie spiritualiste. Il en reprenait l'exposition dans ses huit *Lettres sur la Philosophie et le Concile* où on trouve une énergie de style qu'il avait atteinte parfois dans la *Méthode morale* et qu'il n'a pas dépassée depuis, comme si sa pensée moins frémissante avait dès lors monté vers plus de sérénité et de grâce. Il y marquait les moments principaux de cette *philosophia perennis* à laquelle il a toujours prétendu se rattacher et dont le plus récent nom était à ses yeux Ravaisson (6). Sans rien abdiquer de la dignité de cette haute science, mise ici de nouveau au-dessus des sciences (7), il reconnaissait que la vérité spiritualiste n'était pleinement venue aux sages que par le christianisme et que par lui seul elle pouvait aller aux peuples ;

(1) Pages 91, 97, 101, 102, 103, 108.
(2) Page 136, cf. *De l'Esprit,* etc. (1892), introd., p. xxv.
(3) Page 132.
(4) Page 135.
(5) Page 137.
(6) Page 19.
(7) Lettre II.

l'Église était, dans la confusion des doctrines et le désarroi des sociétés, l'éducatrice parfaite et universelle. Quant à lui, il se donnait simplement pour un philosophe socratique. Ses accents avaient été ici du Socrate lyrique que Platon nous fait entendre quelquefois. Dans l'*Ombre de Socrate,* où sont défendues toutes les mêmes idées, ce furent les accents du Socrate souriant.

Le livre de *La Pensée* reprend quelque chose des précédents et forme lui-même la première partie d'un tout où M. Charaux faisait entrer les *Pensées et Portraits, l'Histoire et la Pensée* et enfin ses divers essais sur *le Beau, l'Art et la Pensée.* Tout aboutissait d'un effort commun à cette société de la terre et du ciel qui a son lieu dans *la Cité chrétienne* et que M. Charaux passa les dernières années de sa vie à louer et à chanter plus que jamais. Au cours des longues réflexions que supposent ces œuvres, il avait peu à peu dégagé un ensemble de vues directrices dont il parlait sous le nom « d'éléments primitifs de la pensée ». Voici ce qu'il en dit : « *Les éléments primitifs* de la pensée n'ont pas la vaine prétention de se substituer aux *catégories,* aux *idées innées,* aux *formes,* aux *concepts ;* ils se bornent à réclamer dans leur voisinage un peu de la place qu'ils ont laissée libre, ou qu'ils n'ont pas remplie tout entière. Une différence toutefois, mais profonde, irréductible, les en sépare et ne permet pas de les confondre avec eux. Catégories, idées innées, formes, concepts, sont d'ordre purement intellectuel : les éléments primitifs, au contraire, relèvent à la fois de l'esprit et du cœur. A chacun d'eux correspond une affection, un sentiment, une passion ; disons mieux : chacun d'eux n'est entier, n'est lui-même, qu'à la condition d'être à la fois idée et sentiment. L'idée *d'ordre* dans notre âme ne va pas sans un amour de l'ordre qui admet, il est vrai, tous les degrés, depuis la simple aspiration jusqu'à la passion : de même pour *l'unité, la grandeur, la liberté, la vérité, la beauté* (1). »

(1) Voir *De la Pensée et des Éléments primitifs de la Pensée*, Paris, 1903. *Préface* de la seconde partie : *Les Éléments primitifs de la Pensée,* p. 237-238. La théorie remonte d'ailleurs beaucoup plus haut dans le temps que la préface où j'en prends la parfaite expression. On la trouverait toute formulée dans l'*Introduction* de l'*Histoire et la Pensée* (1893), et dès lors M. Charaux s'en servait depuis longtemps en mainte circonstance. Elle est déjà en somme toute présente dans la note sur *La Lumière intérieure* jointe au livre *De l'Esprit philosophique* en 1877.

On sent combien la pensée de M. Charaux est restée fidèle à elle-même en se développant depuis sa thèse et comme il s'agit toujours pour lui, tout en explorant mieux les forces et les pouvoirs de l'âme, de ne point séparer ce qui y est uni. Un philosophe moins enclin que le nôtre à se servir des termes usuels et habitué à une terminologie technique, s'étonnera sans doute de voir cette série de mots rassemblés dans une même classe sous le nom d'*éléments primitifs de la pensée*. Mais la surprise se dissipera et s'évanouira si on va plus au fond de la doctrine (1). M. Charaux a toujours professé que l'âme se connaît elle-même dans la réflexion par une lumière intérieure qui se dégage au contact de la vie, et qu'en se connaissant elle-même, l'âme apprend du même coup à connaître Dieu (2). Dès lors, les pouvoirs qu'il y signale sont en nous les copies réelles, actives des attributs de Dieu, notre type et notre modèle, et sont vraiment des éléments de l'âme, comme ces attributs sont vraiment des qualités de la substance divine. Qui sera surpris d'entendre un philosophe « socratique » platonisant comme M. Charaux répéter que Dieu est *un, grand, libre, vrai, beau,* et que par l'accord de toutes ces perfections il est *l'ordre* même?

M. Charaux, au-delà de la pensée humaine qui reproduit ces vertus premières, en poursuivait les effets et la trace dans les œuvres de l'art et de l'histoire où l'homme les imprime, dans les phénomènes du monde et de l'univers où il les discernait encore. Il en réfracta les rayons dans de nombreux opuscules, leur offrit mille facettes pour les recueillir. Il se complut de jour en jour davantage au dialogue, aux formes familières du discours qui emplissent presque seules la *Cité chrétienne,* les *Lettres et Journal de la montagne*. Toujours il aima le genre, traditionnel dans notre littérature, des « *pensées* » détachées. Beaucoup de celles qu'il consigna ont un tour achevé ; toutes

(1) Il faut espérer qu'il se trouvera quelque bon travailleur pour l'exposer dans une forme suivie ; elle apparaîtra bien sûre, belle et juste dans son essence, ample dans les applications où elle s'étend : une remarquable manifestation du plus pur spiritualisme.

(2) Voir particulièrement la *Métaphysique simplifiée* et la note sur *La Lumière intérieure*, p. 158-159. Pour les « éléments primitifs de la pensée », voir le discours sur *Les Éléments de la pensée et les Éléments de l'histoire* dans le livre *L'Histoire et la Pensée* (1893), pp. 153 sq.

respirent une même âme : la bonté. Il écrivait avec une rare simplicité : « Qu'il ne reste rien de moi, la chose est fort probable, sinon peut-être un petit nombre de pensées que sauvera de l'oubli la précision de leur forme ou leur justesse (1). »

*
* *

Par tant d'œuvres bienfaisantes, il désirait servir la vérité et la philosophie, le christianisme et aussi l'Université. En 1877, il fut très vivement sollicité et pressé de passer à la Faculté catholique des Lettres de Lyon, où on lui offrait le décanat. Son vieux camarade d'école et ami intime Valson lui donnait l'exemple en devenant doyen de la Faculté catholique des Sciences. Rien n'y fit. Dans l'Université il était né, chez elle il voulait vivre, travailler, finir sa vie.

M. Charaux fut constamment oublié ou mis de côté pour la décoration ; quand il eut pris sa retraite, il fallut qu'il fût, selon l'expression qui a cours, repêché par la Légion d'honneur, et il ne sut jamais qui avait été le bien inspiré « repêcheur ». Il ne demanda en aucun temps aucune récompense honorifique. Il lui arriva une fois d'avoir quelques voix pour le titre de membre correspondant de l'Académie des Sciences morales et politiques, après, je crois, la mort de Beaussire, sans s'être présenté, et ce fut tout. Il ne refusait pas les honneurs qui venaient à lui, sans doute pour ne point faire tort en sa personne à la destinée que la Providence, pensait-il, lui avait confiée ; mais il est certain que des honneurs qu'il portait il était au fond de lui-même parfaitement détaché. Ceux qui l'ont approché savent que sa vie, dignement parée pour les yeux du monde, était construite sur des fondements ascétiques et qu'il avait embrassé dans sa large charité des causes étroites de mortification. Il souffrait de tous les maux de l'Église et de son pays ; il était aussi merveilleusement attentif aux progrès de l'Église en tous pays et il en était aussi dans sa sereine vieillesse singulièrement informé. Sa pensée s'étendait à tous ces horizons où avec l'Église avançait, à ses yeux, la civilisation. Bien que d'intention

(1) *De l'Esprit*, etc., 1892, introd., p. VII.

il habitât d'avance la Cité d'en haut, de loin et de près tout l'intéressait encore dans le siècle. Il avait vu partir un à un, jusqu'au dernier, tous ses vieux amis, Fialon, Mgr Perraud, Barnave, Heinrich, Crouslé, Vessiot, il en avait été affligé, mais il avait une raison de se reprendre aux jours qui venaient, c'est qu'il aimait avec la même ardeur que les anciennes les générations nouvelles et les jeunes, à mesure qu'elles entraient en contact et en société avec lui. Il fallait qu'il fût arraché de la terre, mais il y consentait. En janvier 1906, il se brisa le fémur dans son appartement; la maladie fut douloureuse; outre les colloques qu'il avait dans la prière et dont il ne me faisait pas part, il me contait, étendu sur cette crucifiante mécanique, comment il charmait ses nuits par la récitation de Virgile, car il possédait ses classiques admirablement, à la manière de l'ancien temps; il me disait quelle sagesse morale et sociale il retrouvait sans cesse en eux; et pour se donner patience, il expérimentait le conseil qu'il tenait de sa mère, celui de penser en toute peine à toutes les peines que l'on n'a pas. Il se releva boiteux, se remit, mais ne sortit plus guère. Dès qu'on n'avait plus le chagrin de le voir marcher avec ses cannes, rien n'était changé en lui, cœur, ni esprit, ni physionomie. Mais il ne cessa pas de souffrir beaucoup. Il est mort en deux jours pendant les vacances, nous laissant la cruelle douleur de ne l'avoir pas embrassé une dernière fois, en pleine connaissance, en répétant à Dieu qui l'entendait : « *Adoramus Te.* »

Georges DUMESNIL,
professeur à la Faculté des Lettres de Grenoble.

LE MOUVEMENT ABSOLU ET LE MOUVEMENT RELATIF

XVI bis

L'École parisienne au début du XVIe siècle : Johannes Majoris. Jean Dullaert de Gand. Louis Coronel. Jean de Celaya.

L'enseignement de Buridan eut, d'abord, à l'Université de Paris, une grande influence ; les maîtres de cette Université acceptèrent pleinement, semble-t-il, ce que cet enseignement leur disait du mouvement ; en particulier, ils admirent, selon l'opinion de Duns Scot, que le mouvement local était constitué par une certaine réalité purement successive intrinsèque au mobile ; cette opinion, ils y adhérèrent en vertu des arguments qu'avait invoqués Buridan. Puis, peu à peu, on vit diminuer la confiance accordée à cette doctrine scotiste par ceux qui suivaient les méthodes de la philosophie parisienne ; graduellement, ils rendirent leur faveur à la doctrine d'Occam.

Parmi les disciples de Buridan, nul n'a, plus exactement qu'Albert de Saxe, suivi les doctrines que le maître avait professées touchant le lieu et le mouvement local ; au § XIII, nous avons exposé ce qu'Albert de Saxe pense de la nature et de l'immobilité du lieu ; l'analogie qui existe entre les pensées du maître saxon et celles du philosophe de Béthune apparaît à la première lecture.

L'opinion d'Albertutius n'est pas moins exactement conforme à celle de Buridan touchant l'essence même du mouvement local ; le disciple expose seulement avec plus de détails et d'ordre les arguments que le maître avait produits d'une manière quelque peu sommaire et confuse.

La première question qu'Albert examine est la suivante (1) : Le mouvement d'altération consiste-t-il en une qualité distincte de la qualité qui est acquise ou perdue, et du sujet qui acquiert ou perd cette qualité ?

« Le mouvement d'altération, répond Albert, ne requiert aucunement un *flux* distinct de la qualité qui est acquise ou perdue ;... or, c'est œuvre vaine d'expliquer un effet par un plus grand nombre de causes lorsqu'un nombre moindre de causes suffit à cet objet ;... il n'est donc point nécessaire d'imaginer qu'un tel flux soit surajouté à la qualité qui est acquise et au sujet altérable. »

Après avoir formulé cette conclusion au sujet du mouvement d'altération, Albert de Saxe aborde l'étude du mouvement local (2).

Il rappelle, d'abord, que trois théories sont en présence : « Au sujet de cette question, certains ont tenu... qu'un corps ne pouvait se mouvoir localement sans un certain flux distinct à la fois du mobile et du lieu ; certains, au contraire, tiennent que ce mouvement peut exister sans un tel flux ; et parmi ceux-ci, les uns prétendent qu'il suffit, pour qu'un corps se meuve, qu'il se comporte diversement d'un instant à l'autre par rapport à quelque autre corps ; les autres déclarent que pour qu'un corps se meuve localement, il faut et il suffit qu'à chaque instant le mobile se trouve en un lieu différent de celui qu'il occupait auparavant. » Les trois théories visées par Albert de Saxe sont, on le voit, celles de Duns Scot, de Guillaume d'Occam et de Grégoire de Rimini.

En ce débat, quel est le parti embrassé par Albert de Saxe ? Le voici :

Si l'on s'en tient au cas examiné par Aristote et par Averroès, c'est-à-dire au cas où le corps mobile dont on étudie le mouvement local possède un lieu immobile, ces deux réalités

(1) Alberti de Saxonia *Quæstiones in libros de physica auscultatione ;* in lib. III quæst. V : Utrum motus alterationis sit res distincta a qualitate quæ acquiritur et a qualitate quæ deperditur, et ab alterabili cui talis qualitas acquiritur vel deperditur.

(2) Albert de Saxe, *Op. cit.*, in lib. III quæst. VI : Utrum secundum Aristotelem et ejus Commentatorem ad hoc quod aliquid moveatur localiter requiratur aliqua res quæ sit quidam fluxus distinctus a mobili et a loco.

permanentes que l'on nomme le mobile et le lieu suffisent à la constitution du mouvement local ; il est parfaitement inutile d'y surajouter une réalité purement successive, un flux ; cette *forma fluens* serait oiseuse ici comme elle le serait en l'explication du mouvement d'altération.

Il serait encore oiseux de recourir à une telle forme successive dans le cas où le mobile — telle la huitième sphère — n'aurait pas de lieu immobile, mais où ses diverses parties en posséderaient un.

Mais on peut imaginer des cas où un mouvement se produirait, bien que ni le corps mobile ni ses diverses parties ne fussent doués d'aucun lieu immobile. Ces cas, il est vrai, ne sont point réalisés dans la nature, mais ils n'excèdent pas la toute-puissance de Dieu ; tel est le cas visé par un article condamné à Paris en 1277 ; tel est encore le cas imaginé par le Docteur Subtil.

« On peut supposer que le Monde devienne un tout homogène et que, cela fait, Dieu fasse tourner ce monde entier d'orient en occident ; on peut encore supposer que Dieu imprime au Monde entier un mouvement rectiligne. Dès lors, le Monde se mouvrait, et ce ne pourrait être que de mouvement local. D'ailleurs, de quelque mouvement qu'il se meuve, il faudrait qu'il se comportât diversement d'un instant à l'autre. Or, il ne pourrait se comporter d'une manière changeante par rapport à quelque objet extrinsèque ; cela va de soi, puisqu'un tel objet n'existe pas. Il se comporterait donc d'une manière variable d'instant en instant par rapport à quelque chose d'intrinsèque, de manière à posséder à chaque instant quelque chose qu'il ne possédait pas auparavant. Cette conséquence ne se pourrait sauver si nous ne supposions quelque flux inhérent au mobile, qui représente ce qu'il acquiert de nouveau, ce par quoi il se comporte à chaque instant autrement qu'il ne se comportait à l'instant précédent. »

Albert fait remarquer, en premier lieu, que ni Aristote ni Averroès n'eussent admis la possibilité des mouvements qui viennent d'être définis ; ils n'eussent pas admis que le Monde, transformé en un tout homogène, pût continuer à tourner d'orient en occident ; ils n'eussent pas admis que l'on pût

imprimer au Monde un mouvement rectiligne. On peut donc formuler cette proposition : Si l'on se borne à considérer les cas qu'eussent admis Aristote et le Commentateur, le mouvement local ne requiert aucune réalité purement successive.

Mais il y a plus ; « lors même que l'on admettrait la possibilité de tels cas, on ne serait pas tenu par là d'accorder qu'en ces cas le Monde se meut de mouvement local ; car, pour que le Monde se mût de mouvement local, il faudrait qu'il changeât de lieu, qu'il fût tantôt dans un lieu et tantôt dans un autre ; or le Monde, pris en son ensemble, est dénué de tout lieu, car aucun corps n'existe hors de lui ; pris en son ensemble, donc, il ne peut se mouvoir de mouvement local ; en ces cas dont nous admettons la possibilité, nous sommes tenus d'accorder que le Monde se meut, mais non pas qu'il se meuve de mouvement local. » Puisque nous excluons ces mouvements-là du nombre des mouvements locaux, il nous est loisible de déclarer qu'aucun mouvement local ne requiert l'admission d'une *forma fluens,* d'une réalité purement successive distincte du mobile et du lieu.

Mais il n'en est plus de même du mouvement du Monde en ces « cas divins » qu'Aristote et le Commentateur eussent repoussés et dont nous admettons la possibilité (1).

En ces « cas divins », le mouvement du monde n'est ni un mouvement local, ni un quelconque des mouvements qu'Aristote a considérés ; c'est un mouvement d'une nouvelle sorte ; il est seulement de même espèce que le mouvement local.

Or, ce mouvement nouveau ne saurait être s'il n'existait une certaine réalité successive, inhérente au mobile, distincte à la fois de ce mobile, qui est une réalité permanente, et du lieu qui, ici, n'existe pas. Nous avons donc établi la nécessité de ce *fluxus formæ.* Et que l'on n'aille pas éluder notre démonstration en disant : Sans doute, en ces cas, le Monde ne se comporte pas d'une manière variable par rapport à un objet extérieur qui n'existait pas ; mais il se comporterait d'une manière variable par rapport à un tel objet s'il en existait un. En effet,

(1) Albert de Saxe, *Op. cit.,* in lib. III quæst. VII : Utrum admittentes casus divinos oporteat concedere quod motus localis sit alia res a mobili et loco.

se mouvoir c'est, de l'avis de tout le monde, se comporter diversement d'un instant à l'autre; se mouvoir *d'une manière actuelle,* c'est se comporter d'une manière variable et *actuelle;* une simple variation *conditionnelle* ne suffirait pas à ce mouvement *en acte.*

Le mouvement de nouvelle catégorie qui correspond aux « cas divins » requiert donc l'intervention d'une certaine réalité purement successive. Devons-nous admettre également l'existence d'un tel *fluxus formæ* dans le mouvement local proprement dit, qui est de même espèce que le mouvement précédent et pour lequel, jusqu'ici, cette existence nous avait semblé n'être point requise? Assurément oui. « Dieu, en effet, pourrait anéantir tous les corps, sauf un certain mobile, et il pourrait mouvoir ce mobile d'un mouvement tout semblable comme espèce au mouvement qu'il possédait auparavant, sans produire aucune réalité qui ne préexistât pas ou qui ne fût pas semblable à une réalité préexistant au sein du mobile. Or, cela serait impossible si, après anéantissement de tous les autres corps, ce mobile se mouvait par suite de l'intervention d'un certain flux, tandis qu'auparavant il se mouvait sans que ce flux existât. »

Toute cette théorie d'Albert de Saxe n'est, on le voit, que l'argumentation de Buridan, mise en pleine clarté.

En ses *Abrégés du livre des Physiques,* Marsile d'Inghen donne un exposé (1) sommaire et très clair de la théorie qu'Albert de Saxe nous a présentée; cet exposé est si fidèle qu'il serait oiseux de l'analyser ici.

Plus tard, en ses *Questions* sur la *Physique* d'Aristote, le célèbre docteur parisien est revenu à la doctrine d'Occam et des Nominalistes, en rejetant complètement la théorie scotiste qu'avaient soutenue Jean de Buridan et Albert de Saxe (2).

« Le mouvement local, dit-il, n'est pas l'espace qui est acquis par ce mouvement...

(1) *Incipiunt subtiles doctrinaque plene abbreviationes libri phisicorum edite a prestantissimo philosopho* MARSILIO INGUEN DOCTORE PARISIENSI, 17e fol. imprimé, col. d, et 18e fol., coll. a et b.

(2) *Questiones subtilissime* JOHANNIS MARCILII INGUEN *super octo libros Physicorum secundum nominalium viam.* Colophon : Impresse Lugduni per honestum virum Johannem Marion, anno Domini MCCCCCXVIII, die vero XVI mensis Julii. — In lib. III quæst. VII : Utrum motus localis sit res distincta a mobili.

« Le mouvement local n'est pas un flux, une disposition, une réalité successive inhérente au mobile et distincte de toute réalité permanente...

« Le mouvement local est le mobile lui-même qui se meut localement. »

Marsile n'ignore pas l'argumentation par laquelle Buridan et Albert de Saxe ont tenté, à l'aide des « cas divins », de réfuter cette dernière opinion et d'assurer celle que Duns Scot avait émise ; il en reproduit fidèlement les traits essentiels. D'ailleurs, il ne se refuse aucunement à admettre la possibilité de ces « cas » ; « ce corps continu formé par tous les corps du monde, dit-il, Dieu pourrait lui imposer un mouvement rectiligne, ou un mouvement circulaire, ou tel mouvement qu'il voudrait ; et, donné que cela lui soit impossible, ces mouvements seraient cependant imaginables, car il ne répugne pas à un tel corps qu'il se meuve. » Il faut donc que le Docteur parisien réfute cet argument ; voici en quels termes il le fait :

« Il suffit, pour le mouvement de ce corps, que cette proposition soit vraie : Ce corps se comporterait d'une manière changeante par rapport à un corps immobile s'il en existait un. Certains disent autrement ; en raison même de ces mouvements, ils admettent que le lieu est identique à l'espace séparé ; ils supposent qu'il existe au-delà du Ciel un lieu ou un espace infini ; dès lors, si Dieu mouvait le Monde entier d'un mouvement rectiligne ou d'un mouvement circulaire, le Monde se comporterait d'une manière sans cesse variable par rapport au lieu ou à l'espace séparé au sein duquel il se trouve... ; mais la première solution est meilleure. »

Cette solution, cependant, Marsile l'avait rejetée en son *Abrégé ;* l'argument qu'il lui avait opposé était celui-là même que Jean Buridan, qu'Albert de Saxe avaient employé à cet objet ; de cet argument, les *Questions* rédigées *secundum nominalium viam* ne font plus mention.

Tandis que Marsile d'Inghen a rejeté, après les avoir admises, les concessions que Jean Buridan et Albert de Saxe avaient accordées à la théorie scotiste du mouvement, Paul de Venise reprend cette théorie scotiste en son intégrité, sans accepter les restrictions que Buridan et Albertutius lui avaient imposées.

Paul Nicoletti commence par l'étude du mouvement local ; il se demande (1) « si le mouvement local diffère du mobile, du lieu et de l'espace. Remarquez », ajoute-t-il, « que ce doute est introduit ici à cause de l'opinion d'Occam, selon laquelle le mouvement local ne se distingue pas du mobile, et de l'opinion de Grégoire de Rimini, selon laquelle le mouvement local ne se distingue pas de l'espace ou du lieu.

« Contre ces opinions, et surtout contre l'opinion d'Occam, on peut formuler de multiples arguments, et, en premier lieu, celui-ci :

« Supposons que Dieu anéantisse tous les corps sauf la sphère ultime, celle-ci continuant à être mue comme elle l'est actuellement ; cette sphère se comporterait intrinsèquement d'une manière variable avec le temps ; mais elle ne s'acquerrait point elle-même et n'acquerrait aucune partie nouvelle ; elle acquerrait donc continuellement un mouvement distinct d'elle-même, par lequel il serait permis de dire qu'elle se comporte différemment d'un instant à l'autre ; or, elle se meut maintenant comme elle se mouvait auparavant ; auparavant donc elle acquérait déjà un mouvement local distinct d'elle-même.

« Voici un second argument qui confirme le précédent : Dieu pourrait anéantir toutes choses sauf la matière première douée de mouvement et la sphère suprême ; il pourrait mouvoir cette matière première vers la sphère suprême ; si ce mouvement était identique à la matière première, comme ce mouvement est acte..., la matière première serait acte, contrairement à ce que le Philosophe et le Commentateur professent au premier livre des Physiques. »

Le premier de ces deux arguments porte la marque de Jean Buridan et d'Albert de Saxe ; mais les deux raisonnements

(1) *Expositio* PAULI VENETI *super octo libros phisicorum Aristotelis necnon super comento Averois cum dubiis ejusdem.* Colophon : Impressum Venetiis per providum virum dominum Gregorium de Gregoriis. Anno nativitatis domini MCCCCXCIX die XXIII mensis Aprilis. Physicorum lib. III, tract. I, cap. III ; fol. signé p, coll. b, c, d, secundum dubium. — Ces considérations sur le mouvement local sont reproduites, avec des variantes insignifiantes, dans : PAULI VENETI *Summa totius philosophiæ,* Pars VIa et ultima, Metaphysica, cap. XXVII : De quidditate motus.

manifestent également le peu d'intelligence que Paul de Venise avait acquise de la théorie de Guillaume d'Occam ; jamais celui-ci n'avait soutenu que le mouvement local fût identique au mobile ; il avait simplement nié que le mouvement local fût dû à l'existence réelle, au sein du mobile, de quelque forme distincte, permanente ou successive.

Quoi qu'il en soit, avec les Scotistes, avec Jean Buridan, avec Albert de Saxe, Paul Nicoletti conclut que « le mouvement local est un accident successif qui s'écoule au sein du sujet ; c'est une forme mobile, et non pas une forme substantielle ».

Paul de Venise, ayant fixé par cette conclusion l'essence du mouvement local, aborde les autres mouvements définis par Aristote (1) ; il se demande « si les mouvements d'altération, de dilatation, de contraction sont distincts de la qualité ou de la grandeur qui est acquise ou perdue ». « Ce doute est ici touché, ajoute-t-il, à cause de l'opinion d'Occam, de Grégoire et de Jean Buridan, opinion selon laquelle le mouvement d'altération n'est autre chose que la qualité qui s'acquiert ou se perd, selon laquelle le mouvement de dilatation, le mouvement de contraction ne se distinguent pas de la grandeur qui est conquise, de la grandeur qui est perdue par le sujet. »

Contre les auteurs qu'il vient de citer, et conformément à la doctrine scotiste, Paul de Venise déclare que « la dilatation, la contraction, l'altération, sont des accidents absolus et non point des accidents relatifs ; cela est évident, car le mouvement local est un accident absolu, comme nous l'avons vu ; pour la même raison, les mouvements que nous venons de nommer sont des accidents absolus... L'altération, la dilatation, la contraction, sont des accidents qui s'écoulent au sein du sujet..., car ce ne sont ni des substances, ni des accidents permanents... Tout mouvement est donc une forme fluente successive, et non pas une forme permanente qui s'écoule... »

Paul Nicoletti remarque, à ce sujet, qu'Averroès distingue un

(1) *Expositio* Pauli Veneti *super octo libros phisicorum ;* lib. III, tract. I, cap. III, fol. signé p, col. d, fol. signé p. 2, et fol. signé p. 3, coll. a et b ; dubium tertium. — Les mêmes considérations sont reproduites, avec de légères variantes, dans : Pauli Veneti *Summa totius philosophiæ,* pars VI, Metaphysica, Cap. XXVIII : De motu alterationis, augmentationis et diminutionis.

mouvement matériel, défini par l'écoulement d'une forme permanente, et un mouvement formel, défini par une forme fluente successive.

Cette distinction est admise à titre de conclusion au moins probable par Gaétan de Tiène (1); celui-ci, d'ailleurs, néglige entièrement, dans la partie de son écrit auquel nous faisons ici allusion, l'argumentation par laquelle Jean Buridan et Albert de Saxe s'étaient efforcés de justifier la définition scotiste du mouvement local; nous avons vu, au § XVI, qu'il reprenait brièvement cette argumentation au moment où il commentait le quatrième livre des *Physiques*.

Les maîtres padouans dont l'œuvre porte le plus nettement la trace de l'influence exercée par l'École de Paris acceptent donc, plus complètement que ne l'avaient fait Jean Buridan et Albert de Saxe, l'enseignement scotiste ; ils s'écartent cependant en un point essentiel de cet enseignement tel qu'il nous est donné par Jean le Chanoine. Selon une doctrine qu'ils attribuent, quelque peu arbitrairement, à Averroès et qu'ils regardent au moins comme probable, ils distinguent dans le mouvement un élément matériel et un élément formel ; l'élément matériel est constitué par l'*esse discretum,* l'élément formel par l'*esse continuum;* l'essence du mouvement résulte de la synthèse des deux éléments matériel et formel.

Pour Jean le Chanoine, l'*esse continuum* constitue à lui seul toute l'essence du mouvement, tel qu'il est dans les choses ; l'*esse discretum* n'a de réalité qu'en notre esprit ; en revêtant sa pensée du langage kantien, on pourrait dire que, selon lui, l'*esse continuum* est l'essence du *mouvement objectif,* tandis que l'*esse discretum* est l'essence du *mouvement subjectif.*

Le fidèle disciple de Scot n'eût assurément pas admis la doctrine que Paul de Venise et Gaétan de Tiène attribuent au Commentateur ; nous pouvons même connaître les termes en lesquels il l'eût réfutée. Un de ses contemporains, en effet, François Bleth, soutenait (2), au sujet du temps, une théorie

(1) *Recollecte* GAIETANI *super octo libros physicorum cum annotationibus textuum.* Colophon : Impressum est hoc opus Venetiis per Bonetum Locatellum jussu et expensis nobilis viri Octaviani Scoti Modoetiensis. Anno salutis 1496. Nonis sextilibus. In lib. III quæst. 1, fol. 25, col. c.

(2) JOANNIS CANONICI *Quæstiones in VIII libros Physicorum Aristotelis,* lib. IV quaest. V, quantum ad secundum articulum.

fort analogue à celle que Gaétan de Tiène proposait au sujet du mouvement, encore que l'une de ces deux théories fût, en quelque sorte, l'inverse de l'autre; François Bleth pensait, en effet, que l'*esse continuum* constitue le temps matériel, tandis que l'*esse discretum* serait le temps formel; il admettait, d'ailleurs, que le premier ne tenait pas son existence de l'esprit, tandis que le second n'avait de réalité que par l'esprit ; de ces deux éléments, l'un matériel et l'autre formel, se constituait en son entier l'entité du temps. Cela n'est point, répondait Jean le Chanoine, « car deux différences du même genre ne peuvent constituer une même chose » ; il eût réfuté de même la théorie du mouvement qui séduisait Gaétan de Tiène.

Si nous ne retrouvons pas dans les écrits de Paul de Venise et de Gaétan de Tiène la théorie du mouvement objectif et du mouvement subjectif telle que la formulait Jean le Chanoine, nous la reconnaîtrions dans les écrits d'un philosophe illustre qui étudia à Padoue au moment où Paul de Venise vivait encore, et qui fut le contemporain de Gaétan de Tiène ; nous voulons parler de Nicolas de Cues. Il serait trop long d'exposer ici la théorie du mouvement et du temps que Nicolas de Cues a exposée dans ses divers ouvrages ; nous renverrons le lecteur à ce que nous en avons dit ailleurs (1).

Tandis que la théorie scotiste du mouvement conquérait d'illustres adeptes aux universités de Bologne et de Padoue, elle perdait du terrain à l'Université de Paris et dans les Écoles qui en dépendaient. Toutefois, quelques disciples du Docteur Subtil en gardaient les principales propositions ; ainsi faisait Pierre Tataret.

Que le mouvement local, distinct à la fois du mobile et du lieu, soit une réalité purement successive, Pierre Tataret l'établit par une argumentation qu'il emprunte (2), en la résumant, à Jean Buridan et à Albert de Saxe. Quant au mouvement d'altération, consiste-t-il en une *forma fluens* successive, ou bien en une suite d'états d'une forme permanente ? Tataret

(1) *Nicolas de Cues et Léonard de Vinci*, V (*Études sur Léonard de Vinci*, 2e série, XI, pp. 157-160).

(2) *Commentarii* Magistri Petri Tatareti *in libros Philosophiæ naturalis et Metaphysicæ Aristotelis ;* Physicorum lib. III ; tract. I : De motu ; dubium 2m : Utrum motus localis sit res distincta a mobili et a loco.

expose (1) les deux théories ; il semble ne point trouver de raisons assez fortes pour déterminer son choix en un sens ou en l'autre.

Toutefois, notre auteur termine toute son étude du mouvement par cette *Conclusio responsalis :* « Le mouvement est une entité successive qui existe subjectivement dans le mobile et qui est réellement distincte du mobile et de la forme selon laquelle se fait le mouvement. Cette conclusion », ajoute-t-il, « demeure prouvée par l'article second » ; Tataret l'étend donc, par voie d'analogie, du mouvement local à toute autre espèce de mouvement.

Le XVIe siècle amena, à l'Université de Paris, une renaissance du Nominaliste occamiste.

Au début de ce siècle, le collège de Montaigu comptait un régent particulièrement actif et influent en la personne de l'Écossais Johannes Majoris (1478-1540), né à Glegorgn, près Hadington. En ses *Commentaires aux livres des Sentences,* ce logicien reprend (2), au sujet du mouvement local, la formule en laquelle l'École condensait la doctrine d'Occam : « *Motus localis est mobile quod movetur.* »

Cette théorie occamiste séduisait, en même temps que Johannes Majoris, les disciples de ce maître ; nous en avons l'assurance par les écrits de Jean Dullaert de Gand et de Louis Coronel.

En ses commentaires, d'une logique si compliquée et si minutieusement chicanière, aux *Livres de Physique* d'Aristote, Jean Dullaert de Gand expose en ces termes (3) le sujet du débat :

(1) PIERRE TATARET. *Loc. cit.*, Dubium 1^m : Utrum præter subjectum alterabile et qualitatem secundum quam est alteratio requiratur motus seu fluxus distinctus ab illo subjecto alterabili.

(2) JOANNES MAJOR In primum Sententiarum ex recognitione Jo. Badii. Venundantur apud eunden Badium. Au verso du titre : Epistola ; Joannes Major Georgio Hepburnensi... datée : Ex Monte Acuto, 7 kal. Junii 1509 : impressit autem Jo. Badius, anno MDXIX. Dist. XX, quæst. unica ; fol. LXXXIII, col. a.

(3) JOHANNIS DULLAERT DE GANDAVO *Questiones in libros physicorum Aristotelis.* Colophon : Hic finem accipiunt questiones phisicales Magistri Johannis Dullaert de Gandavo quas edidit in cursu artium regentando parisius in collegio montisacuti impensis honesti viri Oliverii senant solertia vero ac caracteribus Nicolai depratis viri hujus artis impressorie solertissimi prout caracteres indicant anno domini millesimo quingentesimo sexto vigesima tertia martii. In lib. III quæst. I.

« Il y a, à ce sujet, diverses opinions. Si nous commençons par le mouvement local, à cette question : qu'est-ce que le mouvement local, sont faites des réponses variées. Certains Réalistes disent que le mouvement local est un accident réellement inhérent au corps mobile ; ceux-là mêmes se partagent en deux catégories : les uns disent que c'est un accident relatif, et c'est l'opinion que suit Burley ; les autres disent que c'est un accident absolu, et c'est l'opinion que suit Paul de Venise. Les autres, tels les Nominalistes, nient que le mouvement local soit un tel accident successif, et ceux-ci se partagent également en deux catégories ; les uns, comme Grégoire de Rimini, disent que le mouvement local n'est autre chose que l'espace parcouru par le mobile ; d'autres disent que le mouvement local est le mobile même. »

Ces divers avis, Jean Dullaert les expose et les discute tous trois en une fatigante suite de propositions, d'arguments, de réponses, d'instances et de répliques.

Il fait connaître l'argument par lequel Buridan, fort de l'autorité de l'une des condamnations portées en 1277 par les théologiens, avait prétendu démontrer que le mouvement local requérait une entité successive inhérente au mobile. Mais il fait connaître ici, et non moins soigneusement, les réponses que les partisans d'Occam ou de Grégoire de Rimini ont adressées à cet argument ; que Dieu puisse mouvoir une pierre alors que tous les corps seraient anéantis, cela ne saurait suffire à établir la thèse scotiste.

« De ce que cette pierre se meut réellement, on ne saurait tirer rigoureusement cette conclusion : Donc, d'un instant à l'autre elle se comporte diversement, et ce changement n'est relatif ni à un autre objet, ni à quelqu'une de ses parties. Lorsque je suppose qu'il n'existe rien fors Dieu et cette pierre, cette pierre, d'un instant à l'autre, se comporte diversement par rapport à quelque objet qui est doué non pas d'une existence véritable, mais d'une existence imaginaire ; par rapport à cet objet, sa disposition variable est non pas réelle, mais seulement imaginaire.

« Grégoire de Rimini répond d'autre façon : Si le ciel ultime existait seul, si l'intelligence qui préside à ce ciel lui appli-

quait sa puissance motrice comme elle l'applique maintenant, elle ne saurait toutefois mouvoir localement le ciel, et le ciel ne se mouvrait point. Grégoire ajoute qu'il serait étonnant que quelqu'un pût concevoir le contraire ; de même, en effet, qu'un sujet ne saurait éprouver un mouvement d'altération sans perdre ou gagner quelque qualité, de même un corps ne peut se mouvoir de mouvement local sans perdre ou gagner un lieu ou sans éprouver quelque changement relatif au lieu.

« Cette théorie permet de répondre facilement à l'article de Paris ; on accordera que Dieu peut mouvoir le Ciel ou le Monde entier d'un mouvement rectiligne, mais que cela serait impossible s'il ne produisait en même temps un certain espace.

« Georges de Bruxelles observe, à propos de cet argument, que l'on ne donne pas une bonne définition du mouvement local en disant qu'il consiste à se comporter différemment d'un moment à l'autre, car un corps qui éprouve une altération se comporte différemment d'un instant à l'autre, et, cependant, il ne se meut pas de mouvement local. Mais c'est là ne rien dire ; on n'avait pas l'intention, en effet, de définir le mouvement local, mais de rechercher ce que c'est que se mouvoir en général. »

A sa longue et fatigante discussion, où la théorie scotiste, la théorie de Grégoire de Rimini et la théorie occamiste ont été successivement passées en revue, Dullaert donne la conclusion que voici :

« La première est la plus subtile et celle qui se conforme le mieux aux dires du Philosophe ; la seconde est la moins usitée ; de notre temps, la troisième est réputée véritable ; elle est la plus communément acceptée. »

Luiz Nunez Coronel de Ségovie était, comme Jean Dullaert, un des élèves préférés de Johannes Majoris ; sous le titre de *Physicæ perscrutationes* (1), il fit imprimer, en 1511, un traité de Physique dont l'ordre général reste celui qu'Aristote avait choisi.

(1) *Physice perscrutationes magistri* LUDOVICI CORONEL HISPANI SEGOVIENSIS. Prostant in edibus Joannis Barbier librarii jurati Parrhisiensis academie sub signo ensis in via regia ad divum Jacobum. Au fol. qui suit le titre, une lettre de Simon Agobert de Bourges à son frère Jean Agobert porte cette date : Parrhisiis, MDXI. Simon Agobert nous y apprend que Luiz Coronel enseignait la philosophie au Collège de Montaigu.

Luiz Coronel commence (1) par définir en ces termes les diverses opinions qui ont cours au sujet du mouvement local :

« La première opinion tient le mouvement local pour une certaine entité successive, distincte du mobile, inhérente à ce même mobile pendant toute la durée du mouvement ; c'est la position qu'a prise toute la troupe de ceux que l'on nomme les Réalistes.

« La seconde opinion est celle qu'embrasse Grégoire de Rimini ; il prétend que le mouvement local est identique à l'espace parcouru durant le mouvement.

« La troisième opinion est celle qu'adoptent ceux que l'on nomme les Nominalistes ; elle affirme que le mouvement local, c'est le mobile lui-même qui se meut localement. »

Ces trois théories, Luiz Coronel, comme Dullaert, les expose minutieusement et les discute longuement. Au cours de l'examen auquel il soumet la doctrine occamiste, se rencontrent les passages suivants :

« Tout ce que l'on dit habituellement du mouvement se sauve aisément en cette position. Il est bien vrai que les manières de s'exprimer qui sont communément employées semblent cadrer avec la première supposition ; mais il suffit à la troisième que ces manières de s'exprimer souffrent une explication conforme à cette dernière théorie.

« Toutefois, vous pourrez dire ceci : Se comporter autrement d'un moment à l'autre est un caractère que l'on attribue au mouvement ; or, si l'on tient que le mouvement ne se distingue pas du mobile, ce caractère ne se peut sauver. Supposons, en effet, qu'il n'existe rien, hors Dieu et une pierre ; et que Dieu traîne cette pierre à travers le vide ; cette pierre se mouvrait ; cependant, elle ne se comporterait d'une manière variable ni par rapport à Dieu, ni par rapport à un lieu, ni par rapport à quoi que ce soit d'extrinsèque...

« En son troisième livre des Physiques, Buridan a accordé tant d'importance à cet argument qu'il en a conclu la distinction du mouvement et du mobile. Paul de Venise, en sa Métaphysique, au chapitre du mouvement, a également attribué un

(1) Ludovici Coronel *Op. cit.*, lib. III, pars I : De motu locali. fol. XLV, col. d et fol. XLVI, col. a.

grand poids à cet argument. Pour y répondre, Georges de Bruxelles déclare qu'on donne une mauvaise définition du mouvement local en disant qu'il consiste à se comporter différemment d'un instant à l'autre, car cette définition convient également au mouvement d'altération ; mais cette réponse ne saurait nous satisfaire...

« Il faut donc dire, avec Grégoire de Rimini, qu'en ce cas la pierre ne se meut pas ; accordons que Dieu puisse tirer cette pierre à travers le vide, ou nions-le ; nous ne pourrons en aucun cas accorder qu'un corps puisse se mouvoir de mouvement local sans perdre ni gagner aucun lieu ; toute autre affirmation est inintelligible...

« Mais, direz-vous, en admettant que le mouvement est une réalité distincte, on peut sauver cette proposition : Cette pierre se comporte différemment d'un instant au suivant ; en effet, elle acquiert successivement cette entité qui est requise pour qu'elle se meuve. Cette remarque est sans valeur. Du moment qu'en ce cas nous déclarons que cette pierre ne se meut point, nous n'avons nul besoin de poser une semblable entité. »

Luiz Coronel ne donne à son exposition aucune conclusion formelle ; mais l'ordre même selon lequel il développe cette exposition, non moins que la vivacité avec laquelle il réfute l'argument de Buridan, nous renseigne assez sur ses préférences intimes ; il est clair qu'elles vont, comme celles de son maître Jean Majoris, comme celles de son condisciple Jean Dullaert, à la doctrine occamiste.

Au début du XVIe siècle, donc, avec Jean Majoris et ses disciples, la théorie occamiste du mouvement local était en faveur au Collège de Montaigu ; elle n'était pas moins bien reçue au Collège de Sainte-Barbe, où enseignait un Espagnol, né à Valence, Jean de Celaya.

En l'étude du mouvement, Jean de Celaya procède dans le même ordre, et presque dans les mêmes termes que Jean Dullaert et que Luiz Coronel.

Il examine d'abord (1) « l'opinion de Scot et des autres Réa-

(1) *Expositio* MAGISTRI JOANNIS DE CELAYA VALENTINI *in octo libros physicorum Aristotelis : cum questionibus ejusdem, secundum triplicem viam beati Thome, realium et nominalium.* Venundantur Parrhisiis ab Hemundo le Feure in vico

listes » dont il emprunte en grande partie l'exposé à Paul de Venise, ainsi qu'il a soin de nous en avertir. Cette opinion des Réalistes, il la soumet à une très longue et très minutieuse discussion. Il examine ensuite (1), beaucoup plus brièvement, la théorie de Grégoire de Rimini et passe enfin (2) à l' « opinion des autres Nominalistes ».

Jean de Celaya mentionne l'argument que Buridan a opposé à la théorie nominaliste ; il mentionne aussi la fin de non-recevoir que Grégoire de Rimini opposait aux arguments de ce genre ; puis il ajoute :

« En sa première question sur le premier livre *Du Ciel et du Monde,* Albert de Saxe concède que la sphère suprême se meut de mouvement local ou d'un mouvement de même espèce que le mouvement local ; il n'est pas nécessaire, en effet, selon le même auteur, qu'un tel mouvement soit un changement de lieu ; il suffit qu'il soit tel que le mobile animé de ce mouvement éprouverait un changement de lieu s'il était en un lieu qui l'entourât. Toutefois, en la VIe question sur le troisième livre *Des physiques,* il tient que ceux qui admettent de semblables cas divins sont forcés d'admettre la réalité d'un mouvement distinct du mobile. Mais, en vérité, aussi aisément qu'il soutient la possibilité du mouvement de la huitième sphère, on peut défendre la possibilité du mouvement pour le corps isolé que l'on considère en ces cas ; pour que ce corps se meuve, ceci suffit : ce corps serait, d'un instant à l'autre, en un lieu différent, s'il existait un lieu qui l'entourât ; c'est ce qu'Albert de Saxe concède pour la sphère ultime. Il ne faut donc pas, à cause de ces cas, abandonner la lucide sentence des Nominalistes. »

sancti Jacobi prope edem sancti Benedicti sub intersignio crescentis lune commorantis. Colophon : Explicit in libros phisicorum Aristotelis expositio a magistro Joanne de Celaya Hyspano de regno Valentie edita : dum regeret Parisius in famatissimo dive Barbare gymnasio pro cursu secundo anno a virgineo partu decimoseptimo supra millesimum et quingentesimum VII idus Decembris. diligenter impressa arte Johannis de prato et Jacobi le messier in vico puretarum prope collegium cluniacense commorantium : Sumptibus vero honesti viri Hemundi le feure in vico sancti Jacobi prope edem sancti Benedicti Sub intersignio crescentis lune moram trahentis. Laus deo. — Physicorum lib. III, cap. III, fol. LX seqq.

(1) Joannes de Celaya, *loc. cit.*, fol. LXII, col. d, foll. LXIII, coll. a et b.

(2) Joannes de Celaya, *loc. cit.*, fol. LXIII, coll. b, c et d.

NOTE

SUR UNE SOMME DE LOGIQUE ATTRIBUÉE A SAINT THOMAS D'AQUIN

Nous avons analysé divers textes en lesquels Saint Thomas d'Aquin avait exposé ses opinions sur la nature et l'immobilité du lieu ; mais un texte nous avait échappé dont nous voulons ici dire un mot.

On attribue à saint Thomas un traité de Logique, très clair et très concis, qui est intitulé : *Somme de Logique aristotélicienne* (1). Cette Somme traite successivement des *Prédicables* ou *Universaux,* des *Prédicaments* ou *Catégories,* de l'*Énonciation,* du *Syllogisme,* enfin de la *Démonstration.* C'est en la seconde partie, consacrée à l'étude des dix prédicaments, que se trouvent les passages sur lesquels va se porter son attention.

En cette partie (2), l'auteur, traitant du lieu, en rappelle la définition péripatéticienne : *Locus est superficies corporis continentis immobilis;* mais, en dépit de cette définition, le lieu ne se range pas dans le même genre que la simple surface ; le lieu est une surface, il est vrai, mais une surface à laquelle est surajoutée une différence spécifique qui ne lui convient pas simplement en tant que surface ; cette différence est marquée, en la définition précédente, par l'épithète : *Immobilis.*

Si l'on excepte la sphère suprême, tout corps est entouré par un autre corps dont la surface ultime est contiguë à la sienne. Si cette surface enveloppante prend le nom de lieu, ce n'est pas simplement parce qu'elle entoure le corps logé ; s'il en était ainsi, l'eau d'un fleuve où un navire est à l'ancre serait le lieu de ce navire, et alors ce navire, tout en demeurant immobile, changerait incessamment de lieu par suite de l'écoulement de l'eau du fleuve. La raison d'être du lieu (*ratio*

(1) DIVI THOMÆ AQUINATIS, *ordinis Prædicatorum, Totius Logicæ Aristotelis summa* (D. THOMÆ AQUINATIS *Opuscula;* opusc. XLVIII). — Cf. CARL PRANTL, *Geschichte der Logik im Abendlande,* Leipzig, 1867 ; pp. 250-257.

(2) D. THOMÆ AQUINATIS *Totius logicæ Aristotelis summa,* pars IIe, De prædicamentis ; Tractatus de prædicamento quantitatis ; cap. VI : De loco qui est species quantitatis continuæ.

loci) (1) n'est donc pas la même que la raison d'être de la surface. « La raison d'être du lieu consiste en ceci qu'il est immobile, cette immobilité se rapportant à la situation de l'Univers. Si le Monde était vide, et que le Ciel subsistât seul, entourant ce vide, une pierre placée au centre du Monde ne se trouverait plus entourée par la surface d'aucun corps contenant ; cette pierre, cependant, serait en un lieu, car elle se trouverait en une région de l'espace qui demeurerait immobile par rapport à la situation de l'Univers ou du Ciel. »

Cette doctrine est proche parente de celle que nous avons lue au *Commentaire à la Physique d'Aristote* composé par Saint Thomas et en l'opuscule, peut-être apocryphe, *De natura loci.* Ces deux derniers écrits distinguaient deux éléments en la notion de lieu, un élément mobile, la surface du corps ambiant, et un élément immobile, la *ratio loci,* qui est la situation par rapport à l'ensemble du Monde. Ces deux éléments apparaissaient comme également essentiels à la constitution du lieu ; si Saint Thomas ne disait pas, comme Gilles de Rome allait le faire, que le premier de ces deux éléments était la matière du lieu et que le second en était la forme, du moins l'insinuait-il assez clairement. C'est le défaut du premier de ces éléments qui rendait si étrangement embarrassante la définition du lieu de l'orbe suprême.

Or, au chapitre que nous venons d'analyser, le premier de ces deux éléments est regardé comme tout à fait accessoire en la constitution de la notion de lieu ; le lieu peut subsister lors même que cet élément viendrait à manquer ; le lieu peut être réduit à la *ratio loci,* à la situation par rapport à l'Univers, non pas de la surface du corps logeant, puisque celui-ci pourrait ne pas exister, mais de la surface du corps logé.

La *ratio loci,* telle que l'entendaient le *Commentaire à la Physique* ou l'opuscule *De natura loci,* offrait une certaine analogie avec la θέσις qui, pour Simplicius, constitue essentiellement le lieu ; le texte que nous venons d'analyser transforme cette analogie en identité, car elle fait de la *ratio loci* ce qu'était la θέσις,

(1) Dans le texte, nous avons parfois traduit *ratio loci* par *lieu rationnel ;* cette traduction est évidemment défectueuse.

un attribut du contenu, et non point du contenant. La doctrine de l'opuscule attribué à Saint Thomas semble se confondre avec celle que soutenait le franciscain Pierre Aureoli.

L'auteur de la *Somme de Logique* rappelle (1) la définition du prédicament donnée par Gilbert de la Porrée ; cette définition, il cherche à l'éclairer par les considérations suivantes :

« La surface du corps logeant peut être considérée de deux manières différentes. On peut, en premier lieu, la considérer telle qu'elle est dans le corps auquel elle appartient ; elle sert alors à le dénommer. On peut, en second lieu, la considérer en tant qu'elle sertà dé nommer le corps logé, et, dans ce cas, elle engendre le prédicament *ubi;* celui-ci n'est donc pas autre chose que le lieu, en tant que ce lieu sert à dénommer le corps logé, à lui donner une dénomination extrinsèque ; ainsi le citoyen reçoit-il ce nom de la cité, ainsi l'habitant de Prague tire-t-il cette désignation de la ville de Prague. Selon une autre opinion, le prédicament *ubi* est le rapport du corps ambiant au corps logé... C'est un rapport extrinsèque qui a son fondement dans le corps logeant et son terme dans le corps logé. »

« En tout corps terminé (2), il y a donc un *ubi* propre qui y est à titre de dénomination, selon la première opinion, ou qui y trouve son terme, selon la seconde opinion. »

Entre ces deux opinions, dont la première est franchement nominaliste, tandis que la seconde semble réaliste, l'auteur demeure en une indécision qui surprend de la part du Docteur Angélique ; cette indécision se comprendrait plutôt chez quelque contemporain de Jean le Chanoine, étourdi, comme l'a été ce dernier, par le bruit des discussions auxquelles le prédicament *ubi* a donné lieu au sein de l'École Scotiste. — Non moins étonnante est, sous la plume de Thomas d'Aquin, cette allusion à la ville de Prague ; on se fût attendu à lui entendre citer un lieu dont le nom lui fût plus familier. Au fur et à

(1) D. THOMÆ AQUINATIS *Totius logicæ Aristotelis summa ;* pars IIa : De prædicamentis; De prædicamento ubi. Cap. I. Quid sit formaliter et in quo sit subjective.

(2) SAINT THOMAS D'AQUIN, *loc. cit.* Cap. II : Quia ubi non suscipit magis nec minus, nec habet contrarietatem, et quod est in omni corpore terminato superficie.

mesure que notre lecture se poursuit, nous percevons plus nettement le relent d'écrit apocryphe que dégage la *Summa totius logicæ Aristotelis*.

« Il résulte évidemment de ce qui précède, dit notre auteur (1), que le mouvement local ne se produit pas dans le lieu comme tel, mais qu'il est relatif au prédicament *ubi;* tout mouvement, en effet, a pour sujet le corps qui se meut, le mobile; le genre du mouvement est déterminé par le genre de la forme qui se trouve acquise par le mouvement et qui en est le terme. Or, le lieu ne se meut pas, puisqu'il est la surface immobile du contenant; c'est le corps logé qui se meut. Le lieu, comme tel, n'est pas la forme qui est acquise par ce corps logé; c'est une forme du corps logeant. Rien donc n'est acquis par le corps mobile, si ce n'est l'*ubi;* cet *ubi,* en effet, est un rapport du lieu au corps logé, rapport en vertu duquel le lieu circonscrit le corps logé; ou bien, selon la première opinion, c'est une dénomination qui présuppose ce rapport; ce rapport a son terme en l'objet logé lui-même... ; c'est lui qui est acquis en cet objet qui se meut sans cesse d'un *ubi* à un autre jusqu'à ce que le mouvement atteigne son terme.

« Par là, on voit évidemment que, dans les autres espèces de mouvements, une forme intrinsèque se trouve acquise. Dans le mouvement d'altération par lequel un corps passe du froid au chaud, de la chaleur se trouve acquise, qui est une forme intrinsèque adhérente au corps même qui a été échauffé... Mais, dans le mouvement local, ce qui est acquis, c'est l'*ubi,* qui dénomme extrinsèquement le corps mû, ou qui, selon la seconde opinion, est un rapport extrinsèque au corps logé, un rapport qui a son terme en ce corps et son fondement dans le corps logeant. »

A la rigueur, tout cela a pu être écrit par saint Thomas; celui-ci aurait pu admettre que l'*ubi,* et non pas le lieu, est le terme du mouvement local; lorsqu'il parle de ce mouvement, au cours de son commentaire à la Physique d'Aristote (2), il lui arrive de le nommer *motus in ubi;* toutefois, en tous ses

(1) Saint Thomas d'Aquin, *loc. cit.*, cap. I.

(2) Sancti Thomæ Aquinatis *In libros physicorum Aristotelis expositio ;* in lib. V lect. IV.

écrits, il signe le lieu comme terme au mouvement local, et non point l'*ubi*. Mais les développements que nous venons de lire se comprennent bien mieux si on les attribue à quelque auteur postérieur à Duns Scot ; il semble, en effet, qu'ils aient pour objet de réfuter une opinion du Docteur Subtil ; celui-ci veut que le mouvement local soit une *forma fluens* intrinsèque au mobile, et cela se peut, car il fait de l'*ubi* un attribut intrinsèque au corps logé ; ne semble-t-il pas que les passages précédemment cités émanent de quelque Thomiste désireux de réfuter cette doctrine scotiste? Ne semble-t-il pas, en outre, que ce Thomiste subit l'influence de Grégoire de Rimini ou, tout au moins, d'Antonio d'Andrès?

La *Somme de Logique* consacre plusieurs chapitres à l'étude du prédicament que le latin nomme *situs* ou *positio,* et que le français peut désigner par le mot *disposition;* ce qu'elle en dit ne renferme rien qui ne s'accorde aisément avec les doctrines que saint Thomas développe lorsqu'il commente la *Physique* d'Aristote (1) ; elle ne contient rien non plus qui porte d'une manière indéniable la marque du Docteur Angélique. En outre, nous retrouvons en ces chapitres, à l'égard de certaines discussions, une attitude flottante et indécise qui semble bien étrange si on l'attribue à Thomas d'Aquin. Après avoir fait de la *disposition* un rapport ou une dénomination qui tire son origine des diverses parties du lieu et est attribué aux diverses parties du corps logé, l'auteur de la *Somme de Logique* rappelle (2) que certains philosophes, au contraire, veulent que la *disposition* tire son origine des parties du corps logé et soit un attribut des parties du lieu. Cette opinion est contraire à celle qui est émise au traité *Des catégories;* « Mais... ce traité des prédicaments n'a pas été composé par Aristote ; celui qui l'a composé n'avait pas autant d'autorité que le Philosophe ; ce livre n'a été commenté par aucun auteur de quelque autorité ; aussi chacun des auteurs modernes dit-il, au sujet de ces prédicaments, ce qui lui semble juste... Je laisse donc au jugement du lecteur

(1) SANCTI THOMÆ AQUINATIS *In libros physicorum Aristotelis expositio ;* in lib. IV lect. VII.

(2) D. THOMÆ AQUINATIS *Totius logicæ Aristotelis Summa;* part. IIª : De prædicamentis ; De prædicamento situ ; cap. II : Quod positio est denominatio seu respectus sumptus a partibus loci ratione partium locati.

le soin de décider quelle est la plus probable de ces deux opinions. »

Bien d'autres considérations conduisent à penser que la *Somme de Logique,* tout en émanant d'un Thomiste, n'a été composée ni par Thomas d'Aquin ni par aucun de ses contemporains ; en voici une qui nous paraît particulièrement digne de remarque :

L'auteur de la *Somme de Logique* étudie (1) les formes substantielles qui sont susceptibles de diverses intensités ; il soutient que les divers degrés d'une même forme ne dérivent pas les uns des autres par voie d'addition, mais que chacun de ces degrés est constitué par une forme unique distincte de toute forme de degré moindre et plus parfaite que celle-ci.

Cette doctrine est parfaitement conforme à celle que saint Thomas a très soigneusement exposée en un écrit (2) dont l'authenticité n'est point contestée. Mais le langage de l'auteur de la *Somme de Logique* diffère en un point essentiel du langage du Docteur Angélique; comme synonyme de l'expression *intensio formæ,* l'auteur de la *Somme de Logique* emploie fréquemment l'expression *latitudo formæ;* jamais, croyons-nous, cette dénomination ne se rencontre dans les écrits de saint Thomas ni de ses contemporains ; elle apparaît en la Scolastique, semble-t-il, vers le milieu du XIVe siècle ; en la seconde moitié de ce siècle, elle devient d'usage courant.

Cette remarque conduisait à faire descendre jusqu'après l'an 1350 l'époque où fut rédigée la *Somme de Logique.* On pourrait alors expliquer l'allusion à la ville de Prague, si étrange sous la plume de Thomas d'Aquin, en attribuant la composition de la *Somme de Logique* à quelque maître Thomiste de l'Université de Prague ; cette Université, en effet, fut fondée en 1348 par Charles IV.

Il est vrai que cette allusion à la ville de Prague est, elle-

(1) D. Thomæ Aquinatis *Totius logicæ Aristotelis Summa;* pars IIa, de prædicamentis ; Cap. IV : Quod substantia non suscipit contrarietatem, nec magis, nec minus, licet sit subjectum utriusque per sui mutationem.

(2) D. Thomæ Aquinatis *De pluralitate formarum* Opusc. XLV. — Prant (*Geschichte der Logik im Abendlande*, Bd. III, p. 245) regarde cet écrit comme apocryphe sans donner les raisons de son opinion. Saint Thomas d'Aquin, d'ailleurs, a repris en deux autres écrits la question traitée au *De pluralitate formarum* et il l'a résolue exactement de la même manière (D. Thomæ *Summa theologica*, secunda secundæ, quæst. 24. D. Thomæ *In primum Sententiarum*, dist. XVII).

même, sujette à caution. Au lieu de *Praga, Pragensis,* peut-être devrait-on lire *Braga, Bragensis ;* il s'agirait alors non de Prague, mais de la ville de Braga en Portugal.

Un passage de la *Somme de Logique* recommande cette explication ; voici ce passage (1) :

« Sciendum quod verba infinitivi modi aliquando ponuntur ex parte subjecti, ut cum dicimus : Currere est moveri. Et hoc est quia habent vim nominis. Unde græci addunt eis articulos, sicut nominibus. Hoc idem facimus nos in logica vulgari, nam dicimus : *Ei corere mio,* ubi verbum *mio* (2) est articulus. » *Ei corere mio* n'est ni de l'Espagnol, ni du Portugais (3), mais ce peut être la corruption d'une phrase espagnole ou portugaise. Ce passage, en tout cas, suffirait à nous prouver que la *Somme de Logique* n'est pas l'œuvre de saint Thomas d'Aquin.

P. DUHEM,

Correspondant de l'Institut de France,
Professeur de Physique théorique
à la Faculté des Sciences de Bordeaux.

(1) D. THOMÆ AQUINATIS *Totius logicæ Aristotelis Summa ;* De interpretatione seu enonciatione ; Cap. II : De verbo quid sit formaliter secundum descriptionem logicam.

(2) Au lieu de : *mio*, il faudrait évidemment : *ei*.

(3) Prantl (*Geschichte der Logik im Abendlande*, Bd. III, p. 250) paraît considérer cette phrase comme de l'Espagnol.

ANALYSES ET COMPTES RENDUS

I. — PHILOSOPHIE RELIGIEUSE

Max Werner : *Das Christentum und die monistische Religion.* Berlin, Karl Curtius, 1908, 202 pages.

L'humanité n'a jamais vécu et ne vivra jamais sans religion ; mais à chaque époque de son développement correspond une forme religieuse appropriée. Cela est « historiquement nécessaire » (p. 139). Une double critique, sur le terrain de l'histoire et de la philosophie, a ruiné définitivement le Christianisme. Seule l'inertie ou l'ignorance empêche de voir que cette ruine est complète. Le temps est venu d'instaurer la religion moniste, et pour cela d'éclairer les intelligences, tout en stimulant les volontés généreuses (p. 202). C'est dans ce but que le livre est écrit ; il n'a donc pas de prétentions à l'originalité scientifique ; c'est une œuvre de vulgarisation ; elle s'adresse au grand public ; nous dirions presque au peuple, en voyant la première édition paraître à dix mille exemplaires. L'auteur se croit obligé d'expliquer à ses lecteurs que deux concepts contradictoires sont deux concepts qui s'excluent comme vrai et faux (p. 107, note) ou qu' « extirper » un organe, c'est « l'enlever au moyen d'un couteau, etc. » (p. 159). Ses lecteurs sont pareillement censés ignorer le latin (p. 125) et jamais n'avoir entendu parler de l' « eschatologie » (p. 47).

M. Werner a une lecture énorme, et son érudition est très grande ; mais, parlant à la fois de Copernic et de la création, du *Pentateuque* et de Zarathoustra, du *Credo* apostolique et du nouveau *Syllabus,* il n'a pas toujours eu le loisir de se documenter suffisamment. Il confond l'Immaculée Conception et la conception virginale (p. 58), ignore l'état des controverses bibliques chez les catholiques (1) et n'a qu'une idée confuse de l'infaillibilité et de la tradition (2) (p. 9). Il condamne

(1) Cf. ce qu'il dit du verset des trois témoins, p. 118.

(2) Voici quelques affirmations cueillies au hasard, pages 88 et 89. « Les guérisons, peu nombreuses d'ailleurs si on les compare au nombre des malades, et

sans appel la philosophie de saint Thomas et visiblement il ne la connaît que par la *Philosophia militans,* de Paulsen, et le *Thomas von Aquino,* de R. Eucken. Le raisonnement est en général d'allure simplifiée : « Si l'âme a un commencement dans le temps... elle doit y avoir aussi une fin. Car... rien de ce qui naît ne peut durer éternellement. Dieu seul est éternel (p. 161-162). » — « L'idée d'un repos éternel dans un état de perfection (bonheur des élus) répugne à la raison... car il est impensable qu'un état éternel, et partant sans fin, soit préparé et mérité par les actions ou les omissions d'une époque minuscule. Ce serait contredire toutes les conceptions mathématiques et logiques, qui exigent une proportion entre la cause et l'effet... (1). »

Dans la seconde partie du volume, l'organisation de la future église moniste est dessinée dans ses grands traits. Le *Credo* se résume en un article : « Je crois en Dieu », mais Dieu n'est que l'Intelligence immanente aux mondes, le *Weltengeist* (p. 146). La morale aussi n'aura qu'un précepte : « Je veux sympathiser avec mes semblables et traduire ce sentiment en actions, dans la mesure de mes forces » (p. 192). Les anciens sacrements disparaissent, sauf trois : le baptême, la confirmation et le mariage, mais on en crée un nouveau : l'enterrement (p. 194). Plus de jours d'abstinence. « C'est un non-sens que de déterminer un jour pour la mortification » (p. 195). On gardera la Noël et Pâques, mais il est entendu que la Noël, dépouillée de toute signification chrétienne, n'est qu'une antique fête solaire, et que Pâques est la vieille solennité germanique du dieu du printemps Ostara. — Dans les réunions religieuses, on tolérera les *Requiem,* de Verdi ou de Mozart (p. 198). Enfin, on comptera les années en 10,000 au lieu de 1,000. Nous sommes donc en 11909. M. Werner ajoute qu'on peut conserver le vieil usage en écrivant à ses amis, et dater ses lettres 4-2-9 comme autrefois...

P. Charles.

qui s'opèrent à Lourdes, la Mecque, etc., sont des effets de suggestion », et pourtant, pages 159-160, nous lisons : « La suggestion ne peut guérir que les maladies nerveuses ; elle est impuissante à restaurer un organe détruit... » — « Jésus n'a guéri que des maladies nerveuses... guérisons remarquables mais point miraculeuses... » — Et les lépreux ? Et les morts ? etc. — « Nous rejetons ces miracles comme irréels du même droit dont l'Église rejette les miracles des bouddhistes... » L'auteur ajoute aussitôt qu'il a fallu dix-neuf cents ans de travail scientifique pour lui permettre de conclure aussi lestement.

(1) Le raisonnement est de Max Haushofer, croyons-nous, mais l'auteur le prend à son compte.

Maurice Sérol : *Le Besoin et le Devoir religieux.* G. Beauchesne, Paris.

Ce livre est une réponse à la question préalable à tout travail de recherche religieuse : Sommes-nous dans l'obligation d'embrasser une religion ? Quelles règles doivent présider à ce choix ?

Il s'agit donc ici d'un travail d'approche, qui nous amène à franchir le seuil d'une construction religieuse, naturelle ou surnaturelle.

Oui ou non, sommes-nous astreints à l'étude du problème religieux ?

Oui, répond M. Sérol. Car nos tendances, physiologiques et psychologiques, à l'être et au bien-être, à la vie et au développement de la vie, à l'expansion, et à l'expansion harmonique de cette vie, nos tendances égoïstes et altruistes, détaillées avec soin, aboutissent à un lamentable échec pour autant que la religion ne leur apporte pas un surcroît d'objectivité, ou mieux de réalité objective, à savoir : l'infini comme perfection et comme durée, Dieu.

Sans Dieu, sans religion, l'universalité des êtres est impuissante à combler nos aspirations natives. Toutes les méthodes naturalistes, qui ont entrepris de porter remède à l'inadéquation par tous expérimentée entre les objets et les tendances, ont manifestement échoué. Stoïcisme, Bouddhisme, Pessimisme, étouffent la nature pour l'empêcher de crier. — L'évolutionnisme humanitaire promet indûment le bonheur à des sacrifices altruistes que rien ne justifie et dont personne ne voudra. Toujours la même chimérique prétention d'aboutir aux résultats sans les moyens, aux fruits sans la fleur, à la tige sans la racine. Sans Dieu et l'immortalité l'altruisme est une duperie.

« La religion seule, prière, espérance, amour de Dieu, permet à la vie de s'épanouir et de s'achever, en reculant son horizon jusqu'à l'infini, et lui procurant objets et énergies, proportionnés aux tendances... » (*Le Besoin et le Devoir religieux,* p. 211.)

Mais toute religion postule des croyances, des certitudes précises, qui la conditionnent rigoureusement. L'Agnosticisme religieux et le Protestantisme libéral, le symbolo-fidéisme et les modernismes de toute nuance ont beau dire, une religion sans croyances positives, sans dogmes, est une pure contradiction. Pour vivre une religion, et donc pour faire une expérience religieuse, il faut d'abord croire et savoir que croire. Comment prier, louer, adorer, aimer un Dieu dont on ne sait même pas s'il existe ?

Et c'est encore le motif pour lequel il nous faut une autorité doctrinale. Sinon on n'évitera pas l'anarchie, qui guette la licence effré-

née de la pensée et nous précipite au nihilisme des doctrines, précurseur du nihilisme moral et social. N'est-ce pas, d'ailleurs, la douloureuse aventure qu'est en train de courir à cette heure le Protestantisme libéral?... Les mêmes vertiges de la pensée n'entraînent-ils pas la France au même gouffre? Il faut une autorité qualifiée pour régler la croyance. D'où la nécessité d'un magistère dogmatique, d'une Église mandatée surnaturellement.

« Cependant les actes religieux obligatoires ne tarderont pas de dépérir s'ils ne s'expriment mentalement et corporellement dans un culte privé et public. Cette connexion nécessaire entre ces deux groupes de conditions, d'une part, et les sentiments et volitions religieux, d'autre part, nous permet d'affirmer que le caractère obligatoire de ceux-ci se communique à celles-là. Le devoir religieux comprend donc à la fois, non seulement le devoir de prier, d'espérer et d'aimer, mais encore le devoir de croire et d'exprimer ses croyances et ses émotions pieuses » (p. 212).

Telle est la série des déductions que l'auteur fait passer sous nos yeux avec un grand charme et parfois un rare bonheur d'expression.

A signaler pourtant deux lacunes qui résultent sans doute de l'exclusivisme méthodologique. Peut-être la psychologie de M. Sérol est-elle en l'espèce trop exclusive de la métaphysique.

L'univers matériel est impuissant à combler nos aspirations. Pourquôi? — On constate le fait; il faudrait l'expliquer. La faillite de la nature est-elle inévitable ou éventuelle, essentielle ou contingente? Il nous importe souverainement de le savoir, avant de conclure à la nécessité d'un objet infini et transcendant. Si le besoin était adventice, on pourrait en avoir raison; si le cosmos n'était pas radicalement incapable de nous donner satisfaction, il se pourrait qu'une combinaison heureuse, un dosage plus savant réussît un jour.

Autre question. On affirme que les aspirations de nos tendances sont pour nous un critérium, sinon le fondement du devoir. Encore faudrait-il ne pas trop presser ces affirmations, si l'on ne veut pas en voir sortir une morale naturaliste et indépendante. Saint Thomas a bien de ces façons de parler; mais il voit toujours Dieu derrière la nature. Il n'est pas tout à fait exact, selon nous, qu'indépendamment de toute considération ontologique et théologique, la finalité de nos inclinations soit un sûr indice de moralité. Nos penchants ont pu être viciés, modifiés adventicement par l'atavisme ou les influences du milieu. Comment savoir expérimentalement ce qu'ils furent par essence? Et, dès lors, comment établir la nomenclature de nos devoirs seulement par l'observation finaliste de nos tendances actuelles peut-être déréglées?

Quant au fondement du devoir religieux, M. Sérol note d'un mot seulement que, pour le trouver, il est nécessaire de remonter jusqu'à la volonté prescriptive de Dieu.

Psychologiquement nous éprouvons une tendance à nous parfaire subjectivement et objectivement par la religion. Or, donner satisfaction à nos tendances est un devoir. — Pourquoi? Il ne nous semble pas qu'on ait eu suffisamment le souci de répondre à cette question. D'où seconde lacune.

A peine deux lacunes, qui ne sauraient affaiblir la très réelle portée, la séduisante et incontestable efficacité de ce petit livre.

V.-L. Bernies.

II. — PHILOSOPHIE SCIENTIFIQUE

P. Duhem : *Essai sur la Notion de Théorie physique de Platon à Galilée.* 1 vol. in-8° de 144 pages. Librairie scientifique A. Hermann et Fils, Paris, 1908. Extrait des *Annales de Philosophie chrétienne.*

Par théorie physique il faut entendre jusqu'au XVIIe siècle la seule partie de la science de la nature à laquelle ait été appliquée avec succès et précision la méthode mathématique, l'*Astronomie.* La physique n'était pas encore séparée de la métaphysique ; aussi la question que nous posons aujourd'hui en ces termes : *Quelles sont les relations de la théorie physique et de la métaphysique?* a été pendant deux mille ans formulée ainsi : *Quelles sont les relations de l'Astronomie et de la Physique?*

Dès le temps de Platon le problème astronomique consistait à construire des hypothèses propres à rendre compte des phénomènes ou, comme on disait, à *sauver les apparences,* σώζειν τὰ φαινόμενα. Or, il s'est trouvé que plusieurs hypothèses y réussissaient également : « Hipparque a prouvé, en effet, que l'on pouvait représenter la marche du soleil ou bien en supposant que cet astre décrit un cercle excentrique au monde, ou bien en admettant qu'il fût porté par un cercle épicycle, pourvu que la révolution de cet épicycle s'effectuât précisément dans le temps que son centre parcourait un cercle concentrique au monde » (p. 6). La réussite de deux hypothèses très différentes « faisait l'étonnement d'Hipparque », dit Adraste d'Aphrodisie. Cet étonnement a cessé chez Theon de Smyrne : il n'y a, pensait-il, qu'une hypothèse *conforme à la nature des choses,* et celles proposées par les astronomes s'accordent avec la nature *par accident,* κατὰ συμβεβηκός. Entre ces hypothèses inexactes, mais également

heureuses, il n'appartient pas à l'astronome de décider quelle est celle qui exprime la réalité ; c'est affaire au physicien : « Il appartient à la physique d'examiner ce qui concerne l'essence du ciel et des astres, leur puissance, leur qualité, leur génération et leur destruction ; et, par Jupiter, elle a aussi le pouvoir de donner des démonstrations touchant la grandeur, la figure et l'ordre de ces corps. L'Astronomie, au contraire, n'a aucune aptitude à parler de ces premières choses ; mais ses démonstrations ont pour objet l'ordre des corps célestes après qu'elle a déclaré que le ciel est vraiment ordonné, etc... » (p. 9). Ce texte remarquable de Geminus est rapporté par Simplicius. Il exprime avec une singulière netteté une tradition qui se conservera jusqu'au temps de Galilée. — Les physiciens se croient donc autorisés à imposer aux hypothèses astronomiques certaines conditions de recevabilité : par exemple, d'après le platonicien Dercyllide, certains corps devront être immobiles : « Il faut croire que la Terre, foyer de la maison des dieux, suivant Platon, reste en repos et que les planètes se meuvent avec toute la voûte céleste qui les enveloppe. » Pour s'assurer de la conformité d'une hypothèse astronomique avec la nature des choses, on se référait d'ordinaire aux opinions de Platon ou, plus souvent, d'Aristote, d'après lequel tous les mouvements célestes devaient être homocentriques. Cependant Adraste d'Aphrodisie et Theon de Smyrne préféraient un autre critérium : la possibilité de construire, avec des sphères solides emboîtées les unes dans les autres, le mécanisme proposé par l'astronome.

Les progrès de l'Astronomie rendirent bientôt impossible cette construction. La *Syntaxe* de Ptolémée, impossible à construire, contredisait aussi le principe aristotélicien. Ptolémée refusait d'ailleurs le contrôle des physiciens ; la seule règle, pour lui, est « d'adapter au mieux les hypothèses *les plus simples* aux mouvements célestes ; mais, si elles ne suffisent pas, il faut en prendre d'autres plus convenables » (p. 17). Proclus suit cette opinion : l'homme ne peut connaître dans leur nature que les choses humaines, mais les choses divines, — celles du ciel, on ne peut qu'en *sauver les apparences*. Les positivistes du XIXe siècle ne feront qu'étendre à toute la physique l'opinion de Proclus sur l'astronomie.

*
* *

« Les Arabes n'ont pas reçu en partage la prodigieuse ingéniosité géométrique des Grecs ; ils n'ont pas connu davantage la précision et la sûreté de leur sens logique » (p. 27). Ils n'ont peut-être pas

songé à discuter les hypothèses astronomiques avant le XIIe siècle. Thâbit ibn Kourrah, puis Ibn-al-Haitam, reviennent au critérium d'Adraste et de Theon ; mais ils croient que le mécanisme constructible est conforme à la réalité. Pendant tout le XIIe siècle, les astronomes arabes luttent contre la doctrine de l'*Almageste* incompatible avec leur réalisme et avec leur physique, — celle d'Aristote. Averroès, Al-Bitrogi, cherchent un système physiquement possible. Maïmonide enfin y renonce : « Les cieux appartiennent à l'Éternel, la Terre aux fils d'Adam » (*Ps.*, CXIV, 16). C'est un retour à la doctrine de Proclus.

La scolastique chrétienne du XIIIe siècle hésite entre l'astronomie de l'*Almageste* et le réalisme arabe. Pour Bernard de Verdun la valeur d'une hypothèse est prouvée par sa réussite ; il n'en faut pas demander d'autre preuve. Il préfère donc le système de Ptolémée. Roger Bacon, réaliste d'instinct, a reconnu avec embarras à la fois la supériorité du système ptoléméen et son impossibilité d'après Aristote. Il est resté, semble-t-il, dans l'état d'esprit d'un Hipparque, sans parvenir à la sagesse d'un Proclus. Saint Thomas d'Aquin reproduit la doctrine de Simplicius : l'accord d'une hypothèse avec les apparences n'est pas une garantie suffisante de son accord avec la nature des choses. Jean de Jandun laisse au physicien le choix que l'astronome ne peut faire. Il enseignait à Paris. « Du début du XIVe siècle au début du XVIe siècle, l'Université de Paris a donné, touchant la méthode physique, des enseignements dont la justesse et la profondeur passent de beaucoup tout ce que le Monde entendra dire à ce sujet jusqu'au milieu du XIXe siècle » (p. 71). On enseignait notamment que la physique et l'astronomie étaient deux sciences du même genre, qu'elles devaient avoir la même méthode et qu'elles n'avaient pour objet que de *sauver les apparences*.

*
* *

Pour Copernic, l'Astronomie devait sauver ces apparences au moyen d'hypothèses conformes à la physique, — c'était la tradition des physiciens italiens dont il avait été l'auditeur. Son disciple fidèle Rhæticus pense aussi qu'une bonne hypothèse astronomique doit avoir un fondement dans la nature des choses. Osiander, dans sa préface au *De Revolutionibus*, revient au sentiment de Proclus. Ce sentiment était encore assez répandu (Gemma Frisius, Érasme Reinhold, Ariel Bicard et même Cesalpin, Schreckenfuchs, etc...). Cependant, une tradition s'établit avec Melanchton, fidèle à l'enseignement de Luther, d'exiger que les hypothèses s'accordent avec les

saintes Écritures et les principes de la physique. Elle supplante peu à peu chez les théologiens protestants, puis chez les catholiques, l'opinion d'Osiander, durant le demi-siècle qui s'écoule de la réforme grégorienne du calendrier à la condamnation de Galilée. Tycho-Brahé (1578) refait l'astronomie après Copernic, parce que celui-ci attribue à la Terre, « corps grossier, paresseux, inhabile au mouvement, un mouvement tout aussi rapide qu'à ces flambeaux éthérés » (p. 115). Kepler soumet ses conceptions à la norme des saintes Écritures et attend des physiciens les raisons de choisir entre les hypothèses équivalentes. Galilée suivait la tradition de Copernic et de Kepler. Peut-être eût-il été sauvé s'il avait enseigné son système *ex suppositione,* comme le lui conseillait Bellarmin, ou peut-être même s'il eût mis à profit la leçon conforme au sentiment d'Osiander, que lui donna au cours d'un entretien, après la condamnation de 1616, le cardinal Maffeo Barberini, le futur Urbain VIII.

Le petit livre de M. Duhem apporte une très intéressante contribution à l'histoire de la philosophie des sciences. Il met entre nos mains bon nombre de textes « nouveaux » et nous en indique la signification avec la clarté et la précision habituelles à l'auteur. Nous devons lui être reconnaissants de ce service qu'il compléterait heureusement en continuant jusqu'au XVIIIe siècle (pour ne pas trop demander) l'histoire d'une notion si intéressante pour les savants et les philosophes.

Les pages que M. Duhem a consacrées ici à R. Bacon, Osiander, Copernic, Kepler, Galilée, seront particulièrement remarquées. Nous regrettons de n'avoir pu en faire pressentir par un résumé exact l'attrait et la valeur historique.

H. Ollion.

III. — MORALE

Georges Sorel : *Réflexions sur la violence.* 1 vol. in-8° de XLIV-257 pages. *Pages Libres.* Paris, 1908.

Il est très difficile de rendre compte de ce curieux et puissant ouvrage. L'auteur nous avoue, dans une longue préface, qu'il a horreur des livres théoriques et bien ordonnés. Autodidacte, M. G. Sorel pense, la plume à la main, et ses réflexions suivent le cours de ses fantaisies. « Je saute volontiers par-dessus les traditions, écrit-il, parce qu'elles rentrent presque toujours dans la catégorie des lieux communs. » — « Pendant vingt ans, ajoute-t-il, j'ai travaillé à me

délivrer de ce que j'avais retenu de mon éducation ; j'ai promené ma curiosité à travers les livres, moins pour apprendre que pour nettoyer ma mémoire des idées qu'on lui avait imposées. Depuis une quinzaine d'années, je travaille vraiment à apprendre ; mais je n'ai point trouvé de gens pour m'enseigner ce que je voulais savoir ; il m'a fallu être mon propre maître et, en quelque sorte, faire la classe pour moi-même. » M. Sorel est, de fait, un des rares esprits vraiment libres que nous connaissions et une des intelligences les plus originales de notre temps. Nous l'avons dit en rendant compte de ses remarquables *Illusions du progrès ;* nous sommes heureux de le redire à propos des *Réflexions sur la violence.*

M. Sorel critique avec raison la morale veule et la philanthropie sénile des bourgeois et des libéraux ; il se moque aisément des théories de la paix sociale et des phrases creuses des parlementaires. Toute cette partie destructive d'un régime croulant et pourri est excellente. Il est un des rares philosophes, avec Nietzsche, qui croit en la violence et l'action directe. M. Sorel attaque moins les hommes au pouvoir que le pouvoir lui-même, hostile au syndicalisme, car il n'y a rien de commun entre les socialistes d'État, beaux parleurs impuissants, et les partisans du syndicalisme qui prônent par tous les moyens la grève générale, en laquelle ils voient le salut du prolétariat. Qu'est-ce que la grève générale ? L'auteur nous répond : « Le *mythe* dans lequel le socialisme s'enferme tout entier, une organisation d'images capables d'évoquer instinctivement tous les sentiments qui correspondent aux diverses manifestations de la guerre engagée par le socialisme contre la société moderne. » En la grève générale, résident, au dire de M. Sorel, toutes les vertus : l'honneur, la justice, etc... Quand la grève générale aura achevé de ruiner l'état bourgeois, il restera quelque chose de puissant et de neuf : l'âme du prolétariat révolutionnaire, en laquelle gît le salut du monde moderne.

Quelles que soient les réserves qu'une telle conclusion soulève, on ne peut s'empêcher d'admirer avec quelle connaissance des faits, quel heureux mépris de l'abstraction M. Sorel expose sa violente doctrine.

T. DE VISAN.

IV. — HISTOIRE DE LA PHILOSOPHIE

Kurt Kesseler : *Die Vertiefung der Kantischen Religionsphilosophie durch Rudolf Eucken* (1), Bunzlau, G. KREUSCHMER, 1908, 39 pages.

(1) *La philosophie religieuse de Kant approfondie par R. Eucken.*

Cet opuscule annonce un ouvrage d'ensemble où l'auteur étudiera parallèlement la philosophie de Kant et celle de M. Eucken (1). Pour l'instant, il se contente d'examiner leur doctrine religieuse : comment fondent-ils philosophiquement la religion ? Quel contenu lui assignent-ils? Quelle est leur attitude en face du Christianisme? Sur chacun de ces points un bref résumé nous présente d'abord les théories de M. Eucken, puis celles de Kant, et l'auteur conclut par une critique sommaire des deux points de vue, montrant que le professeur d'Iéna a clarifié et approfondi les idées de Kant. Les résumés sont précis et témoignent d'une étude très consciencieuse, mais, comme la plupart des résumés, ils apprendront peu de chose aux lecteurs, qui ne connaissent pas déjà les originaux. Ces lecteurs comprendront difficilement l'enthousiasme de l'auteur pour la philosophie religieuse de M. Eucken, dans laquelle ils ne verront sans doute que les thèses kantiennes à peine démarquées. Ils n'auront pas tout à fait tort. L'originalité de M. Eucken réside bien moins dans les conclusions de sa philosophie religieuse que dans la méthode générale de son système; nous dirions volontiers que de toute sa doctrine sa philosophie religieuse est la partie la moins originale, parce que c'est là qu'il est davantage infidèle aux principes de sa méthode. Mais ceci dépasse le cadre d'un compte rendu. Nous attendons avec confiance l'ouvrage que nous promet M. Kesseler, sûr d'y trouver une étude sérieuse et instructive.

P. Charles.

Kurt Kesseler : *Die Lösung der Widersprüche des Daseins durch Kant und Eucken in ihrer religiösen Bedentung* (2), Bunzlau, G. Kreuschmer, 1909, 30 pages.

Pour interpréter la pensée de M. Eucken, l'auteur s'attache surtout aux deux livres : *Die Einheit des Geisteslebens* et *Einführung in eine Philosophie der Geisteslebens ;* pour connaître celle de Kant, il s'appuie sur la doctrine des antinomies dans les trois critiques. Kant et Eucken sont partis d'une antinomie fondamentale : le conflit entre la nature et l'esprit dans l'homme. A Kant revient l'honneur d'avoir découvert cette première racine de toute religion ; mais la solution qu'il donne de l'antinomie est trop intellectualiste, elle reste enfermée dans le domaine théorique. Aussi Dieu n'est pour lui qu'un

(1) Cf. *Vorrede*, p. 7.

(2) *La solution des contradictions de l'existence chez Kant et Eucken, et sa portée religieuse.*

postulat, c'est-à-dire une nécessité de la pensée. M. Eucken a, sur ce point, dépassé Kant. Au lieu de concevoir deux mondes distincts, il a mis le monde de l'au-delà *dans* le monde présent, comme une puissance infinie de progrès spirituel, *die Ueberwelt ist wirksam in der Welt* (1). Ce qui n'était chez Kant que nécessité théorique devient, dès lors, condition du réel; tout le système intellectualiste se traduit en termes d'être, et l'antinomie se résout en fait par l'action spirituelle de l'humanité.

Il y aurait bien de-ci de-là quelques affirmations tranchantes à relever, comme, par exemple, que la solution des antinomies vitales est toute l'essence de la religion (p. 8); que Kant, le premier, a clairement exprimé le caractère antinomique de notre vie *(Ibid.)*. La sympathie très vive de l'auteur pour la doctrine qu'il expose prend parfois l'allure d'une admiration un peu jeune; sa pensée et son style lui-même y perdent de leur originalité; on voudrait une critique plus personnelle et plus ferme, mais ces quelques pages peuvent servir d'introduction utile, de *Leitfaden*, aux ouvrages plus compacts et un peu déconcertants d'abord de M. Eucken.

P. Charles.

P. Hermant et **A. Van de Waele** : *Les principales théories de la Logique contemporaine.* Un vol. in-8° de 302 pages. Paris, Alcan.

Ce n'était pas trop de la collaboration de deux auteurs pour mener à bien un semblable ouvrage qui suppose une immense lecture et une étonnante érudition philosophique. Passer en revue l'innombrable légion des philosophes qui, depuis un demi-siècle, en Allemagne, en Angleterre, en Amérique et en France, se sont occupés du mécanisme de la pensée et de ses rapports avec son objet, et trouver le moyen de donner un aperçu de leurs doctrines, tout en se renfermant dans les limites étroites d'un volume de 300 pages, c'était certes une entreprise hardie et qui pouvait paraître irréalisable.

Est-ce à dire que MM. Hermant et Van de Waele soient pleinement venus à bout des difficultés de leur tâche? Il semble bien que non, et soit qu'on examine la première partie de leur ouvrage, celle où ils se bornent à noter au passage les principales affirmations des réalistes, des idéalistes, des partisans de l'immanence, des empirico-criticistes, des pragmatistes, enfin des néo-scolastiques, soit que l'on se reporte

(1) Page 28.

aux dernières pages du livre où ils essaient de conclure en nous donnant leur opinion personnelle, on aurait, croyons-nous, plus d'une critique à formuler.

Ce défilé rapide de théories subtiles et d'hypothèses souvent paradoxales qui se succèdent avec la précipitation des images d'un cinématographe, se heurtent, se contredisent, se répètent ou se superposent, produit sur le lecteur un effet de vertige et d'ahurissement. Il sort de cette lecture l'esprit tout encombré d'un fourmillement d'idées d'autant plus confuses qu'elles ont dû être forcément présentées en raccourci, sous forme de notation sommaire et d'allusion à des doctrines supposées connues plutôt que d'exposé méthodique et détaillé. Or, il s'agit, notez-le bien, des problèmes les plus ardus de la pensée, et les auteurs qui se pressent pour s'en disputer la solution écrivent, pour la plupart, dans ce jargon prétentieusement obscur mis à la mode par les métaphysiciens allemands et qui est à lui seul une énigme. On serait tenté de dire que, fond et forme, ce n'est plus de la philosophie, mais du cauchemar.

De tout cela, je sais bien que les auteurs ne sont pas entièrement responsables. Le plus souvent, ils ne font que citer, et, dans la dernière partie où ils parlent pour leur propre compte, ils ont trouvé le moyen d'être plus clairs. Mais, du moins, leurs conclusions sont-elles plus satisfaisantes pour l'esprit ? Je ne le crois pas.

Ce qui se dégage de cette vaste enquête sur les théories contemporaines, c'est que tous ces penseurs, sauf les néo-scolastiques et quelques réalistes que l'on qualifie de naïfs, sont partisans d'un subjectivisme plus ou moins avoué, c'est-à-dire, en somme, que tous aboutissent, plus ou moins directement, aux navrantes abdications de l'agnosticisme. C'est parmi eux à qui se donnera le plus de mal pour démontrer que nous ne pouvons rien savoir, et leur devise pourrait être : *Much ado about nothing*.

Bien loin de s'en attrister. MM. Hermant et Van de Waele semblent trouver cela tout naturel. Ils sont de ceux qui voient une opposition entre le bon sens et l'esprit d'analyse. Comme si ce n'était pas le bon sens qui a inventé l'analyse ! Je sais bien qu'ils ne voudraient pas pousser le subjectivisme jusqu'à ses conséquences extrêmes. Tout en admettant que « le monde, tout extérieur qu'il est, de même que le moi, n'est qu'un monde de sensations, où l'*objet* des théories réalistes ou la *chose en soi* des théories dérivées de Kant ne trouvent guère de place », ils se reconnaissent obligés d'admettre « qu'il existe une différence entre ce qui existe réellement et ce qui n'est que pensée ou imagination ». Ils croient pouvoir concilier ces deux antinomies en

faisant, de la concordance d'une sensation avec nos autres états de conscience et ceux de nos semblables, le signe de sa réalité. Leur théorie est en définitive celle de Taine. Mais si nos semblables n'existent pour nous qu'en tant que représentés dans notre conscience, quel fond pouvons-nous faire sur le témoignage de ces fantômes créés par notre perception, et, pour être des rêves bien liés, nos états de conscience en seront-ils moins des rêves? Et puis, qu'était-ce donc, d'après eux, que le monde avant l'apparition des êtres conscients et sous quelle forme pouvait-il bien exister? Il est bien vrai qu'on ne fait pas au scepticisme sa part, et je ne vois pas comment ces messieurs peuvent échapper à cette conséquence que rien en somme n'a d'existence objective, pas même le livre qu'ils ont écrit : c'est ma conscience qui le crée au moment où je crois le lire.

En vérité, si la démonstration par l'absurde a jamais servi à quelque chose, il me semble suffisamment établi qu'entre une théorie qui aboutit à des conséquences aussi extravagantes et celle des réalistes qui ne se heurte qu'à une difficulté d'explication, il n'y a pas à hésiter, dût-on pour cela être qualifié de naïf.

Il y aurait aussi beaucoup à reprendre à la critique qu'ils font du syllogisme. A moins de rejeter en bloc toutes les mathématiques, comment peut-on, avec Sextus Empiricus, prétendre qu'il ne sert à quelque chose que lorsque sa conclusion, contrôlée par l'expérience, se trouve fausse, car alors elle nous force à rectifier les prémisses? Même lorsque la majeure n'est que le résultat d'une induction, n'est-il pas des cas où nous pouvons aboutir à une conclusion utile et bien voisine de la certitude, sinon absolument certaine? Si, découvrant un animal inconnu, je le trouve porteur de branchies, n'en puis-je pas conclure en toute assurance que cet animal est fait pour vivre dans l'eau? Que deviennent, devant une application de ce genre, les critiques formulées par Stuart Mill qui me semblent avoir fait trop d'impression sur nos deux auteurs?

Enfin, ils permettront à un vieux professeur de leur reprocher certaines incorrections, dont quelques-unes assez choquantes, mais que je ne puis malheureusement signaler ici en détail, sous peine d'allonger démesurément ce compte rendu déjà bien chargé.

Qu'ils ne croient pas néanmoins que je veuille, par toutes ces critiques, protester contre le prix que l'Académie des Sciences morales et politiques a cru devoir leur décerner. En ce temps où l'on demande surtout à des doctrines d'être nouvelles et originales, — comme si la vérité n'avait pas pour caractère d'être éternelle, — je comprends qu'un si riche exposé de théories étranges et variées ait pu séduire même un

jury d'académiciens. Et d'ailleurs, je l'ai dit, la prodigieuse érudition que suppose un pareil livre méritait à elle seule d'être récompensée.

F. Chovet.

Paul Thureau-Dangin, de l'Académie française : *Le Catholicisme en Angleterre au XIXe siècle.* Bloud et Cie.

On retrouve dans ce petit livre, qui résume les trois gros in-octavos de la *Renaissance du catholicisme en Angleterre,* les admirables qualités d'historien et d'écrivain de M. Paul Thureau-Dangin. La conversion de Newman et le mouvement d'Oxford, la grande figure du cardinal Manning, enfin y sont étudiés avec un soin pieux et une haute impartialité. Un chapitre sur le catholicisme dans les pays protestants au XIXe siècle ouvre le volume qu'en ferme un autre sur le progrès des idées catholiques au sein même de l'anglicanisme. Aussi bien, ce livre est une importante contribution au mouvement des idées qui incline de plus en plus les protestants à abandonner toute religion extérieure ou bien, au contraire, — quand ils n'y adhèrent pas péremptoirement, — à les rapprocher du catholicisme. Ce n'est pas, en effet, le phénomène le moins curieux de l'histoire du protestantisme que de le voir, pour une part, se conformer aux croyances et aux rites de la religion catholique. M. Thureau-Dangin a eu raison d'insister sur cette évolution, ainsi qu'il l'a fait, avec une clarté qui montre la nécessité interne, pour ainsi dire, à laquelle elle obéit.

Paul Gaultier.

NOTES BIBLIOGRAPHIQUES (1)

Charles Elsee : *Neoplatonism in relation to Christianity.* 1 vol. in-18 de 144 pages, Cambridge University Press.

Le titre de l'ouvrage indique suffisamment le dessein général de l'auteur.

Le premier chapitre est une étude de l'état religieux de l'empire romain

(1) Ces notes ne sont qu'une annonce, et n'ont aucun rapport avec le compte rendu critique qui pourra être fait dans la suite sur le même livre.

au commencement du IIIe siècle de l'ère chrétienne. Le deuxième et le troisième traitent des rapports du néo-platonisme aux anciennes philosophies grecques et aux premières ébauches de la philosophie chrétienne. Le quatrième chapitre raconte l'histoire générale de l'école et de la littérature chrétienne de la même époque. Enfin le cinquième chapitre est un examen plus détaillé des rapports mutuels entre l'Église et l'École.

Abbé Lemoine : *Explication du Credo.* I. Je crois en Dieu. 1 vol. in-8° écu, Paris, Lethielleux.

Ce volume comprend une série de conférences sur l'existence de Dieu et les objections contemporaines.

Jean Baruzi : *Leibniz,* 1 vol. in-16 de 384 pages, de la collection *La Pensée chrétienne,* Paris, Bloud.

Dans une longue introduction, l'auteur signale l'importance de la découverte des inédits de la bibliothèque de Hanovre, ébauche une biographie religieuse de Leibniz et s'efforce de caractériser son attitude à l'égard du christianisme. La seconde partie comprend les textes, quelquefois inédits, qui ont paru les plus propres à mettre en évidence cette attitude religieuse.

J. Paquier : *Le Jansénisme.* 2e édition, Paris, 1909, librairie Bloud et Cie, 7, place Saint-Sulpice.

Ce sont des conférences données à l'Institut catholique de Paris de novembre 1907 à janvier 1908. L'auteur y fait une étude doctrinale du Jansénisme d'après les sources. Il y donne un tableau de la doctrine janséniste en l'opposant à la doctrine catholique. Cette étude comprend dix leçons : Le dogme catholique de l'état surnaturel; La théologie de la grâce dans saint Augustin; La justification dans Luther; La théorie janséniste sur la grâce; Théories orthodoxes sur la grâce ; Thomisme et molinisme; Le jansénisme et les conséquences de la chute originelle; L'apologétique de Pascal; La morale janséniste; Bossuet et le jansénisme ; Racine et le jansénisme ; Les miracles du jansénisme.

A. Lecoq : *La Question sociale au XVIIIe siècle.* 1 vol. in-16 de 128 pages, Paris, Bloud.

Au XVIIIe siècle, la question sociale est une question de propriété : il s'agit de rendre la propriété exempte de toutes les charges féodales qui pesaient sur elle. L'auteur passe en revue les diverses théories sociales, depuis celles des romanciers et géographes du règne de Louis XIV jusqu'au socialisme révolutionnaire.

F. Strowski : *Pascal et son temps.* IIIe partie : *Les Provinciales et les Pensées.*

Dans ce troisième volume, M. Strowski s'efforce de préciser la nature exacte des rapports de Pascal avec Port-Royal.

Joseph Serre : *L'Église et la Pensée.* 1 vol. in-16 de IX-130 pages, Em. VITTE, Paris et Lyon, 1908.

M. Joseph Serre a voulu prouver *philosophiquement* que « la religion, loin d'exiger l'amoindrissement de l'homme, le rétrécissement de l'esprit et du cœur, la diminution de la lumière, de l'amour et de la félicité, même terrestre, rêve d'agrandir l'homme au contraire, d'exalter toutes ses puissances jusqu'au ciel et à la divination ». Catholique veut dire universel, et « l'orthodoxie est la largeur d'esprit même », si l'on prend ces mots dans leur sens plein. L'erreur et le péché sont, en effet, des amoindrissements de l'être, des négations. L'Église, qui est la vérité, s'affirme comme l'affirmation totale et demeure la seule vivante expression de toutes les *puissances* de l'âme, la réalité absolue. Penser petit c'est penser contre elle. L'Église condamne la morale indépendante, parce qu'une morale indépendante c'est une morale séparée, c'est-à-dire privée de ses relations supérieures. L'Église condamne le pur rationalisme, parce que les partisans de la raison absolue nient la grâce et le surnaturel. Elle condamne tout ce qui est négatif, amoindrissement de vie. Le penseur élevé qu'est M. Joseph Serre et à qui nous devons tant de belles synthèses philosophiques telles que l'*Esprit large* et la *Religion et l'Esprit large,* poursuit dans ce volume la tâche auguste qu'il s'est assignée : prouver que, loin d'être hostile aux progrès de la pensée, le Catholicisme n'a jamais fait qu'exalter la vérité, parler à toutes les âmes, unir tous les peuples, réconcilier dans le même idéal supérieur tous les idéals particuliers.

Giuseppe Ballerini : *Breve apologia... contro gl' increduli dei nostri giorni.* 1 vol., Firenze, Libreria editrice fiorentina.

Bon petit ouvrage. Il ne manquera pas d'être utile aux jeunes gens, dont les idées sur ces questions sont assez souvent fort vagues. Ils y trouveront les notions les plus indispensables sur l'existence et la personnalité de Dieu, sur la création du monde et de l'homme, sur l'existence, la spiritualité et l'immortalité de l'âme humaine, sur les origines de la religion, sur le devoir de rechercher et d'embrasser la vraie religion, etc..., avec une réponse claire et solide aux objections que l'on a coutume de soulever contre ces vérités.

RECENSION DES REVUES

Archives de Neurologie. — JANVIER 1909. — Professeur G. MINGAZZINI : *Sillons et circonvolutions du cerveau des aliénés* (3-19).

— Il était intéressant, au moment même où la doctrine des localisations cérébrales se trouve si attaquée, au moment où le Congrès d'Anthropologie allemand attaque même la valeur des variations morphologiques des circonvolutions au point de vue ethnique, de serrer d'un peu près cette grave question d'anatomie macroscopique, ne fût-ce que pour se garder des exagérations. Le professeur Mingazzini l'a fait avec sa riche documentation. Il examine successivement, dans les divers cas d'aliénation mentale, l'état de la *scissure de Sylvius,* de la *scissure rolandique,* de la *scissure pariéto-occipitale,* de la *face externe* et de la *face interne* des hémisphères. D'une façon générale les anomalies souvent relevées sur le cerveau des aliénés et surtout des idiots peuvent se répartir en deux groupes : 1° Sillons incomplets et tendances pour le sillon de Rolando à reproduire la morphologie infantile ; 2° Absence de communication de la calcarine avec la scissure pariéto-occipitale, enfoncement des deux plis de passage extérieur de Gratiolet, développement rudimentaire du gyrus frontalis infimus, de la branche antérieure de la scissure de Sylvius, du sillon de Rolando et des circonvolutions de l'insula. En résumé, dit l'auteur, « 1° ces anomalies, et surtout celles qui appartiennent au groupe second, prédominent chez les idiots par rapport à celles que l'on rencontre dans les autres catégories d'aliénés ; 2° les cerveaux des idiots présentent souvent des restes, plus ou moins apparents ou généralisés, de processus morbides et rudimentaires, datant de la période fatale ».

III° Congrès international d'assistance aux aliénés (21-49). — Compte rendu détaillé. L'effort du Congrès semble surtout s'être porté sur la question des aliénés criminels et sur les moyens d'élargir les conditions d'existence des nombreux aliénés non dangereux.

Février 1909. — Dr André Riche : *Formes, associations et combinaisons des psychonévroses* (73-79). — Essais de différenciations entre les psychoneurones neurasthéniques ou hystériformes. L'hystérie serait, selon Riche, avant tout autre état, un état de psychasthénie constitutionnelle.

Dr Pailhas, d'Albi : *Un cas de migraine périodique et loi de périodicité. Réaction sthénique consécutive aux accès* (80-83). — Intéressante observation d'un cas de migraine périodique chez un héréditaire. La crise réapparaît toutes les semaines au même jour et presque à la même heure. L'hernicranie prend progressivement le sujet tous les samedis matin entre 5 et 6 heures. Elle s'accompagne d'incertitude dans la marche, de légers vertiges, de nausées, d'une impression d'asthénie motrice et psychique. La crise passe après le repas de

midi. Cette observation montre l'existence d'une périodicité à type septenaire avec légères modifications de ce type par éloignement ou rapprochement. L'auteur rapproche ce cas d'une loi de périodicité biologique. « La périodicité, dit-il, est l'expression d'une loi étendue à la plupart des phénomènes cosmiques. Tout rythme périodique, quel qu'il soit, tend, par voie de dédoublement ou de subdivision dichotomique, à augmenter de fréquence en raison directe de l'acuité des maladies. » C'est à tort, selon Pailhas, que certains auteurs ont voulu rapprocher la migraine de la crise urnitiale. La réaction sthénique qui suit assez souvent la migraine n'a aucune parenté avec la dépression post-comitiale. Si l'on voulait rapprocher la migraine ci-dessus d'une névrose, c'est d'hystérie qu'il faudrait parler.

Dr Schwartz : *Zona ophtalmique dans la Paralysie générale* (106-107). — Zona siégeant sur le trajet des branches du nerf ophtalmique.

Dr Calévras : *Un paranoïaque aphasique* (107-114). — Influence d'une lésion des centres du langage sur la qualité des hallucinations auditives.

N. Vaschide et Raymond Meunier : *La Technique de l'Attention* (1er article) (122-129). — Les auteurs se proposent de présenter l'état actuel des diverses techniques au moyen desquelles l'attention d'un sujet, quel qu'il soit, peut être appréciée ; puis ils exposeront en conclusion leur technique personnelle. N. Vaschide et R. Meunier estiment que les divers aspects de l'attention réclament des techniques différentes et que ce n'est que par une expérimentation synthétisant ces techniques diverses que nos conceptions théoriques peuvent à leur tour s'étendre ou se transformer. Les auteurs décrivent dans ce premier article *les appareils à mesurer les temps de réaction*, chronoscope de Hipp et chronomètre de d'Arsonval, avec les précautions expérimentales à retenir dans l'emploi de ces appareils.

Revue de Métaphysique et de Morale. — Janvier 1909. — Ce numéro commence la publication de la *Correspondance inédite de Ch. Renouvier et de Ch. Secrétan.* Outre les rapports d'amitié exprimés dans ces lettres, on y trouve des réflexions sur la liberté, sur l'infini, sur l'éternité, etc. La discussion, très courtoise dans la forme, est assez vive au fond entre le néo-criticiste français et ce quasi-mystique qu'on appelle Secrétan. On n'est pas plus aimablement en désaccord (1-47).

M. Rauh donne la préface de la seconde édition de son livre, l'*Expérience morale* (48-51).

M. Ch. Audler expose *lep remier système de Nietzsche ou philosophie*

de l'illusion (52-86). D'après le célèbre penseur, la connaissance est une illusion, nos sens ne nous donnent point le réel, comme nous nous plaisons à le croire, ils ne servent qu'à nous diriger dans la matière où nous sommes placés. La vérité leur est étrangère, c'est une création du milieu social. Les hommes ayant besoin de s'entendre entre eux, celui-là dit la vérité qui exprime sa pensée sans dissimulation.

La morale est une autre illusion, c'est une autre création du milieu social. On y est contraint de faire ce qui est utile pour le bien commun, et cette contrainte considérée abstraitement est devenue le devoir.

L'art se rapproche davantage de la nature réelle. L'artiste est un rêveur, mais il a cette supériorité qu'il sait qu'il rêve, tandis que le savant et le moraliste croient atteindre la réalité. La musique surtout atteint l'âme dans ses profondeurs. Par les émotions qu'il suscite, l'art prépare la surélévation de la nature humaine. Toute la nature est douée d'un certain degré d'imagination qui apparaît au plus haut point chez l'homme. Elle n'a d'autre but que d'enfanter le génie, le surhomme, comme Nietzsche l'appellera plus tard.

M. Audler nous promet d'apprécier plus tard ce système qui, sauf l'enfantement du génie, nous paraît répondre assez exactement à ce que l'on pourrait dire de la connaissance animale.

Revue néo-scolastique. — Février 1909. — P. Richard : *La causalité instrumentale, physique, morale, intentionnelle* (1-31). — Ce problème est un de ceux qui sont les plus obscurs dans la scolastique, il a donné lieu à d'interminables discussions, et la raison en est, croyons-nous, que la plupart des docteurs se sont préoccupés exclusivement de chercher le sens le plus absolu des termes employés sans se reporter suffisamment aux faits qu'il s'agissait de caractériser.

Le R. P. Richard se tient à un point de vue plus pratique. Il définit la cause instrumentale celle qui est dirigée à assimiler l'effet, non à sa forme propre, mais à la forme supérieure qui la met en mouvement. Ainsi le ciseau de l'artiste, tend à assimiler le marbre non à son tranchant, mais à la forme qui est dans l'esprit du sculpteur. Quant à la vertu instrumentale, il n'admet pas une vertu particulière que Dieu donnerait à n'importe quelle cause. La cause instrumentale agit par la vertu qui lui est propre, mais est dirigée dans son opération par la cause principale. L'auteur admet cependant des cas où la cause instrumentale reçoit une vertu qui l'élève, mais cette vertu doit toujours être du même ordre que la vertu propre de l'instrument.

Le R. P. Richard divise la causalité physique instrumentale en dispositive et perfective, et en donne quelques exemples, il admet aussi une causalité morale et une causalité intentionnelle. Mais ne sortons-nous pas ici de la causalité proprement instrumentale? Il nous semble bien que l'intention pour les exemples cités est dans la cause principale.

P. Hadelin Hoffmans : *La sensibilité et les modes de la connaissance sensible d'après Roger Bacon* (32-46). — Le R. P. Hadelin continue son étude sur la théorie de la sensibilité d'après Roger Bacon. Dans le présent article, il indique la classification donnée par le docteur admirable des objets de la connaissance sensible. Roger Bacon s'éloigne un peu d'Aristote et suit plutôt le physicien arabe Athacen. A l'exemple de ce dernier, il multiplie beaucoup les objets de la sensation. Il admet trois degrés dans la sensation : 1° la perception externe exercée par les cinq sens ; 2° le discernement qui porte sur le sujet des qualités sensibles, et distingue déjà les universaux des particuliers ; c'est l'affaire du sens commun, ou conscience sensible, et de l'imagination ; 3° le raisonnement instinctif, par l'estimative, la mémoire et la cogitative. Avec Mgr Mercier, le P. Hadelin juge inutile un organe spécial pour le sens commun. Il semble cependant que si la sensation est un acte du composé humain, l'unité de nature ne suffit pas et doit être exprimée par une unité de l'organe.

A noter que, du temps de Bacon, les physiciens n'appelaient pas communément l'estimative et la cogitative des facultés sensibles.

Mgr Deploige : *Les conflits de la morale et de la sociologie* (47-92). — Ce nouvel article de l'éminent directeur de l'Institut de philosophie de Louvain est un résumé de l'histoire de la lutte en France de la sociologie contre la morale de l'école éclectique, lutte terminée par la défaite de l'école cousinienne. L'auteur ne paraît pas connaître la part prise dans cette lutte par les penseurs chrétiens. Il parle bien de l'opposition de Montalembert et de Lacordaire contre l'enseignement universitaire, mais il ne dit pas un mot de Le Play ni de son école.

Revue philosophique. — Février 1909. — J. de Gaultier : *Les deux erreurs de la métaphysique* (113-141). — Les deux erreurs constatées par M. de Gaultier sont : premièrement, l'introduction des considérations morales dans la philosophie ; secondement, la croyance à une réalité distincte de la pensée.

Sur le premier point, nous sommes assez de l'avis de M. de Gaultier, en l'entendant néanmoins dans un tout autre sens. La crainte d'une morale trop gênante, et surtout d'une religion supérieure

à la raison humaine, a poussé les philosophes modernes dans la voie qui conduit finalement à la destruction de la raison même. Dira-t-on que cette raison avait été façonnée par les docteurs de l'Église dans un but moral et religieux? Il suffit pour y répondre de remarquer que la philosophie adoptée par eux avait été fondée par des païens, assez compromis avec les religions de leur temps. Les Platon et les Aristote ne croyaient qu'à la raison, et c'est par des considérations rationnelles qu'ils admettaient un Dieu suprême, l'immortalité de l'âme, la liberté. Ce ne sont donc pas les chrétiens qui ont forgé ces dogmes, ils les ont pris à une science purement rationnelle; ce sont les modernes qui, par un sentiment plus ou moins implicite que ces dogmes portaient comme conséquence l'évidence de la révélation, ont cherché des théories où ils ne puissent avoir de place.

Quant à la seconde considération, il est évident que si l'on met de côté le souci de la réalité, s'il ne s'agit que d'expliquer comment la pensée évolue en elle-même, tout devient fort simple; mais avec cette simplicité on arrive à se mettre en travers du sens commun et des nécessités de la vie pratique. M. de Gaultier pourra sans doute comprendre que beaucoup de gens ne puissent s'y résigner.

E. Durkheim : *Origines de la pensée religieuse* (142-162). — Dans un premier article que nous avons analysé, M. Durkheim montrait fort bien que l'animisme ne suffit pas à expliquer la genèse de la pensée religieuse. Aujourd'hui, il montre de même l'insuffisance du naturisme. Max Muller a bien remarqué que les religions indo-européennes apparaissent étroitement apparentées. Si on s'en rapporte à la philologie et à l'histoire, on voit que le fond de ces religions est la déification des forces naturelles. L'homme, frappé du grand spectacle de la nature, a désigné tous les êtres par le nom de forces produisant des actions pareilles à celles qu'ils développaient en eux-mêmes. De là à les personnifier il n'y avait qu'un pas. M. Durkheim observe avec raison que cela ne suffit pas à expliquer comment l'homme a eu l'idée d'en faire des êtres supérieurs de nature toute différente des êtres directement connus. Il conclut qu'il doit y avoir eu préalablement à cette déification des âmes des morts et des forces de la nature un autre culte plus fondamental et plus primitif. Cette conclusion est absolument fondée. Reste à voir ce qu'a été ce culte primitif. La tradition religieuse l'indique assez clairement. M. Durkheim voudra-t-il accepter la tradition religieuse?

E. Tassy : *De la connexion des idées* (163-179). — L'auteur admet en principe que la pensée est réductible à des images, par suite à des

sensations, par suite à des actions cérébrales. M. Tassy part de là pour critiquer la théorie classique de l'association des idées par ressemblance, par contiguïté ou par contraste. Cette théorie, dit-il, n'indique que l'association toute faite et n'explique pas la manière dont elle se fait. Cette association se fait non par les idées, mais par leurs éléments nistologiques, qui sont, les uns actifs, les autres passifs; elle ne tient compte ni du temps, ni de l'espace. Elle est accompagnée d'un sentiment d'activité dont l'auteur caractérise les divers degrés par les termes d'éréthisme, d'exaltation, de coïncidence et de réformation. Nous sommes en plein matérialisme.

Mars 1909. — M. Chiapelli : *Philosophie des valeurs* (225-255). — L'auteur envisage les deux formes de science qui se disputent actuellement l'opinion : la science mécaniste, forme moderne des sciences physiques, qui ramène tout à l'espace et au mouvement, et qui tend à envahir même la psychologie, c'est le naturalisme; d'un autre autre côté, l'humanisme, qui fait l'esprit humain la mesure de toutes choses, qui considère leur finalité et rétablit les valeurs des diverses manifestations, valeurs que le naturalisme laisse absolument de côté. De certains symptômes tant dans la science que dans la philosophie, il conclut à une tendance de rapprochement. La science devient dynamique, d'un autre côté la philosophie tend à refaire la réalité. L'intelligence est l'aptitude à l'être, et elle ne peut le saisir dans la nature que parce que la nature est intelligible. La connaissance doit non seulement être pratique et fournir à l'homme des motifs d'action, mais elle doit aussi répondre à son besoin de connaître la réalité.

M. Dugas : *L'Antipathie dans ses rapports avec le caractère* (256-275). — M. Dugas, parlant de l'étude de M. Ribot sur l'antipathie (novembre 1908), expose des considérations nouvelles sur les caractères de ce sentiment et sur les causes qui le provoquent.

M. Lalande : *L'idée de Dieu et le principe d'assimilation intellectuelle* (276-284). — Cet article est consacré à une explication de l'origine de l'idée de Dieu. Cette idée, prétend l'auteur, aurait pour origine la divinisation des forces naturelles, des âmes des morts, etc. On aurait commencé par reconnaître une infinité de dieux qui plus tard se sont fusionnés dans le Dieu unique. Mais d'où vient, comme le remarquait M. Durkheim, l'idée même de reconnaître des dieux?

Revue des Sciences philosophiques et théologiques. — Janvier 1909. — A.-D. Sertillanges : *La Providence, la contingence et la liberté selon saint Thomas d'Aquin* (5-16). — Dieu est la source de l'être; l'ordre des choses procède de lui aussi bien que la substance

des choses. Dire que Dieu est la raison suprême de l'ordre, c'est affirmer que l'orientation de chaque être vers sa fin propre, de tout l'être vers la fin dernière, trouve en Dieu son principe, sa consistance et sa règle, c'est attribuer à Dieu la providence.

Il est clair que cette notion de providence, pour convenir à l'Être infini, doit se dégager de ses attaches temporelles. La Providence divine est universellement efficace. « Ceux qui lui ont soustrait quelque chose l'ont fait soit à cause d'objections qu'ils n'ont pas su vaincre, soit parce que, dès le principe, leur philosophie relative à Dieu était défectueuse. »

On écarte d'abord la position de ces philosophes qui s'imaginent expliquer l'ordre par la nécessité à laquelle obéissent les agents naturels. Cette nécessité n'est qu'une exécutrice.

Le hasard ne saurait créer d'objection : il est un élément du relatif, donc un élément de l'ordre, il entre dans le plan divin.

La liberté elle-même, loin de faire obstacle à la souveraineté pro vidente, s'y réfère comme à sa source.

Il faut bien se rappeler, en effet, que l'acte libre se déploie sur un autre plan que la causalité divine. « Dieu est en dehors et au-dessus de tout genre d'être. » Il ne compose pas avec le fini. La liberté en pouvoir, la liberté en acte, relèvent nécessairement de lui, mais à leur rang, par l'être qui les constitue. « L'action de Dieu ne s'insère point dans la nôtre, elle la porte. L'action de Dieu n'est pas une condition particulière du vouloir, mais la condition générale de tout être. »

C'est une faiblesse et de la médiocre philosophie que de se représenter Dieu pesant de son influence sur la volonté. « Dieu n'agit pas, il crée. » — Le terme fameux de *prémotion physique* renferme une triple hérésie verbale : « Hérésie quant au plan de l'action qui n'est pas le plan « physique », mais le plan ontologique ; hérésie quant à sa forme, qui n'est pas proprement « motion », mais création ; hérésie quant à sa mesure, qui n'est pas temporelle (*præ...*) mais immobile et adéquate à l'éternité. Toutes expressions de ce genre employées par les grands penseurs doivent se comprendre comme qualifiant l'effet de la transcendance divine, non comme introduisant celle-ci, même à titre premier, dans l'ordre des moteurs et des mobiles, par conséquent dans l'ordre temporel. »

Il est d'ailleurs chimérique de prétendre montrer la compossibilité de l'absolu et du relatif. L'un des deux termes étant indéfinissable, le point de jonction nous doit forcément échapper.

L'auteur conclut par une phrase plus sévère peut-être que de raison contre « ceux qu'on a appelés *molinistes* ».

Il semble qu'à la hauteur où il s'est placé tous peuvent et doivent s'accorder.

G. Robert : *Abélard, créateur de la méthode de la théologie scolastique* (60-83). — Au XIIe siècle, les esprits ne sont pas encore fixés sur le rôle que doit jouer la spéculation rationnelle en théologie. Si plusieurs docteurs recouraient à la raison pour l'exposition et la défense de la foi, d'autres ne s'attachaient qu'à l'argument d'autorité. Mais ceux-ci se heurtaient à une difficulté redoutable : les Pères se contredisent ou semblent se contredire. On ne peut laisser à chaque interprète la faculté de choisir entre les autorités qui s'opposent : ce serait bientôt la dissolution de la doctrine. C'est ici qu'Abélard intervient avec la règle dialectique du *Sic et non :* « On trouvera le plus souvent la clef de la difficulté en montrant que les mêmes mots, employés par divers auteurs, ont chez eux des sens différents. » Les textes discordants, le *sic* et le *non,* se font face dans l'ouvrage ; il en faudra chercher la conciliation par la méthode logique.

Cette nouvelle méthode influence rapidement l'enseignement théologique aussi bien que la composition des sommes ; elle introduit un nouvel exercice scolaire : la *disputatio.* Il se forme une école abélardienne, et le procédé dialectique pénètre intimement les deux ouvrages qui, dans l'enseignement de la théologie et du droit canon, doivent devenir classiques : les *Sentences* de Pierre Lombard et le *Décret* de Gratien.

M.-D. Roland-Gosselin : *Les Idées et les preuves de l'immortalité dans le « Phédon »* (84-88). — L'auteur oppose des difficultés à l'interprétation donnée récemment par M. Rodier des deux dernières preuves de l'immortalité de l'âme dans le *Phédon.*

La troisième preuve s'appuie sur la similitude de nature qui existe entre l'âme et l'Idée. M. Rodier, se basant sur un texte du *Sophiste,* croit pouvoir affirmer l'identité de l'idée et de l'âme, par suite la valeur absolue de la preuve.

Mais le *Phédon* rattache l'âme à l'Idée par une ressemblance d'identité immobile, alors que le *Sophiste* assimile l'Idée à l'âme en prêtant à l'Idée vie et mouvement. N'est-ce pas une contradiction ?

La quatrième preuve, d'après M. Rodier, supposerait l'identité de l'âme et de l'Idée même de vie. Malheureusement, tout le contexte semble indiquer qu'il ne s'agit pas d'une âme-Idée, mais d'une âme participant à l'Idée.

Bulletin de Philosophie. I. *Métaphysique :* F. Blanche (89-121). II. *Cosmologie :* P.-M. de Munnynck (121-140).

Archiv für Geschichte der Philosophie. — Juillet 1908. — Dr R. Bloch, à Strasbourg : *Le deuxième livre des économiques*

d'Aristote (441-468). — L'auteur étudie dans le détail chacun des textes de ce deuxième livre d'après ce que nous en fait connaître la traduction latine de Durand d'Auvergne. Dans ce deuxième article il étudie les textes relatifs aux devoirs mutuels des époux. Il y a là des choses très délicatement dites, par exemple le texte 18 disant ce qu'une femme désire surtout de son mari : *Nihil majus nec proprius est uxori ad virum quam societas honorabilis et fidelis*, et le texte 22 dépeignant l'impression qu'un mari doit donner de lui-même à sa femme : *Quando vir abest ut sentiat uxor quod nullus sibi melior nec modestior magis proprius viro suo.* M. Bloch étudie, compare avec les textes authentiques d'Aristote, avant de porter un jugement définitif sur l'authenticité de l'ouvrage. Sa conclusion est modérée relativement à ce que prétendent certains auteurs, même Ueberwegs-Heinze (*Gesch. der Phil.*, I, 236) : On peut distinguer dans l'ouvrage deux parties : un noyau primitif, œuvre d'un péripatéticien entre 250 et 100 avant Jésus-Christ, et qui fut de bonne heure incorporé à l'œuvre même d'Aristote, comme le démontre la deuxième partie, sorte de complément, œuvre d'un stoïcien du IIe siècle après Jésus-Christ et qui suppose l'authenticité de la première partie.

Dr phil. Fr. Kuntze : *Le dernier problème de Pascal* (469-491). — A la mort tout finit ici-bas, et la vie est si courte ! L'homme n'est rien dans l'univers, ou plutôt si, il est quelque chose et il est grand, grand par la pensée. La pensée suit une progression naturelle, du fini qui l'entoure et du monde des neutres, au royaume de l'infini et de là jusqu'à Dieu. Mais déjà l'infini n'est que pensable, sans être connaissable ; de même, Dieu est inconnaissable à l'esprit, il le dépasse trop, mais il est connaissable au cœur. Ainsi Pascal a découvert, plus d'un siècle avant Kant, qu'il fallait arracher la religion de la domination de l'intelligence, pour la faire ressortir du cœur et du sentiment. Dieu est connu non par des preuves, mais par la diminution des passions. D'où la connaissance de Dieu n'est pas une science, mais un procédé d'action pratique. Il en résulte que la Religion et la morale se confondent. Or, si Dieu se révèle ainsi non dans le monde extérieur, mais dans le monde intime de la conscience, il y aura cependant une manifestation extérieure de Dieu dans le monde par les actes moraux de l'humanité au cours des siècles, et leur série constitue l'histoire. Cette histoire peut être considérée en soi et dans le concept que nous cherchons à en avoir, tout comme le monde des corps peut être considéré en soi et dans la science physique que nous tâchons d'en acquérir. A l'histoire comme science sont nécessaires des hypothèses, des concepts auxiliaires, tout comme en physique les concepts d'accélération régulière, de continuité. Il faut admettre que l'histoire a un sens, que

le Bien se fait, que Dieu est de mieux en mieux connu, et cela par la diminution des passions toujours progressive. Ceci c'est l'histoire des fils de la vérité, l'histoire de l'Église, et en face l'histoire de l'erreur qui doit être vaincue un jour par la vérité et contribuer à sa glorification. Vaincre et dominer le péché originel, c'est tout le sens de l'histoire. Pascal à cette lumière écrit l'histoire du monde. Enfin, l'histoire du monde se répète dans l'individu, en lui aussi il faut que le péché originel soit vaincu, et il le sera par la pénitence. Et ainsi, pense l'auteur, d'un mouvement naturel de progression, le géomètre Pascal a été conduit à l'histoire et à la pénitence.

Clemens Baeumker, Strasbourg : *Pour l'histoire de deux concepts lockiens* (492-517), 2e article. — Il s'agit du concept de qualité primaire, par opposition à qualité secondaire. Déjà Aristote, sans employer le terme, distingue des qualités plus importantes qu'il appelle les premiers contrastes ou les premières différences; ce sont le chaud et le froid, le sec et l'humide, et auxquels il ramène toutes les autres différences. D'autre part, Aristote distingue les sensibles communs (mouvement et repos, nombre, figure, étendue) des sensibles propres. Or, cette distinction est presque identique à ce que Locke entendra par qualités primaires et secondaires. Si Aristote n'avait pas employé les expressions qualités primaires et qualités secondaires, du moins ses commentateurs s'en servirent, et justement, pour dénommer les « premiers contrastes » du Stagirite. Averroès a le mot *qualitatum primarum;* Albert le Grand aussi, et il a presque le mot qualités secondaires, quand il distingue les *prima sensibilia* et les *secunda sensibilia*. Thomas d'Aquin et Roger Bacon emploient couramment le mot *qualitates primæ*. Pour la première fois, on rencontre chez saint Bonaventure *qualitates primariæ*. Enfin, Henri de Hesse (+ 1397), dans une œuvre encore manuscrite : *De reductione effectuum in causas communes,* parle des *qualitates secundæ* (par exemple, la couleur), qui se ramènent à une combinaison spéciale des *qualitates primæ,* non pas, il est vrai, dans nos sens, mais entre elles dans la réalité. C'est sous cette forme qu'on retrouve cette théorie dans la basse scolastique, par exemple, chez Bartholomeus Arnoldi Usingensis (+ 1532) et chez Goudin (+ 1695).

Dans la philosophie moderne, Bacon reste fidèle à la tradition en ce qu'il admet la réalité des qualités secondaires comme des qualités primaires. Mais son concept de qualité secondaire, un peu flou d'ailleurs, présente un léger infléchissement du côté du concept moderne, car il a une tendance à compter parmi ces qualités secondaires l'attraction, la répulsion, etc. Gassendi abandonne complètement la théorie scolastique; les mots qualités primaires et qualités secon-

daires se rencontrent encore chez lui au sens scolastique, mais dans la polémique seulement. Il est partisan d'un atomisme, où la matière, dit-il, est sans qualités (ὅποιος). Il parle, d'ailleurs, d'accidents inséparables, inhérents aux atomes, et d'accidents séparables ou communs inhérents aux groupes d'atomes. Descartes méprise le terme et la notion de qualités réelles, qu'il rejette comme les formes substantielles, et il parle seulement d'accidents premiers ou inséparables. De même Galilée et Hobbes.

C'est Bayle qui commence le premier la liaison de la terminologie scolastique avec les théories modernes. Il distingue nettement deux groupes de qualités, des réelles et des purement subjectives, il nomme ces dernières qualités secondaires, mais il a scrupule de donner aux autres le nom de qualités primaires, plus tard même il rejettera complètement cette dénomination et parlera d'affections primaires, de modes, d'attributs, d'accidents premiers.

C'est donc bien Locke qui a fondé la terminologie moderne en appliquant la terminologie scolastique aux idées nouvelles. Il distingue ce qui est dans les choses et l'affection subjective, à cette dernière il donne le nom *d'idée*. A l'élément objectif, le nom de qualité, et il l'applique tout comme le fit Henri de Hesse. Les qualités primaires sont les premiers accidents : grandeur, figure, nombre, mouvement, repos ; les qualités secondaires sont dans les choses mêmes (et ceci encore est très scolastique) constituées par les combinaisons multiples des qualités primaires, mais l'idée qui leur correspond dans le sujet connaissant n'a pas plus de similitude avec l'élément objectif qui le cause que la douleur avec la pointe de l'instrument qui l'occasionne.

Dr J. Stilling, professeur à l'Université de Strasbourg : *A propos du problème de la liberté sur le fondement de la théorie kantienne des catégories* (518-534). — Les catégories sont les derniers concepts fondamentaux qui ne sont pas ultérieurement divisibles. Kant a fait en dressant leur table une merveilleuse découverte, mais la table est incomplète et n'est pas suffisamment systématique. Corrigeant la table dressée par A. Krauze, l'auteur propose les seize catégories suivantes :

QUANTITÉ	QUALITÉ	RELATION	MODALITÉ
—	—	—	—
Unité	Position	Substance	Contingence
Quelques-uns	Limitation	Conséquence	Possibilité
Multitude	Séparation	Fondement (raison)	Probabilité
Totalité	Négation	Relation mutuelle	Certitude.

Au moyen de ces catégories on peut caractériser la liberté. Les concepts qui la constituent appartiennent à la colonne de la relation et de la modalité, car la liberté dit affranchissement du principe de raison suffisante et contingence. De même que je dis qu'un orage *peut* survenir aujourd'hui, et le désigne ainsi comme contingent, quoiqu'il soit absolument déterminé, mais parce que ma connaissance n'est pas certaine, de même je dis que je *puis* faire une action, que je suis libre de la faire lorsque je n'ai conscience d'aucun obstacle en moi ou hors de moi qui puisse l'empêcher. Quand j'agis par caprice, mon acte est tout à fait déterminé, mais je ne m'occupe pas de ces causes d'agir, et c'est pourquoi il y a caprice de ma part. La liberté d'élection consiste dans l'incertitude du motif qui l'emportera. Une liberté comme certains l'entendent, c'est-à-dire un effet sans cause, est un pur contresens.

E. Bickel : *La vie de prière de Platon* (535-554). — A propos de la belle prière qui termine le *Phèdre :* « O Pan et vous divinités qu'on honore en ce lieu, donnez-moi la beauté intérieure de l'âme, et que mon extérieur ne soit pas en contradiction avec l'intérieur. Que le sage me paraisse riche, et que j'aie autant d'or que seul un sage peut en supporter et en employer. » — Cette prière se distingue de celle du dialogue *Alcibiade* (138 B. 148 A.), où l'auteur met en garde contre toute demande de biens déterminés, ce qui insinue une philosophie pessimiste de la vie et une morale hédoniste. Ce n'est pas non plus la prière que Xénophon attribue à Socrate (*Mém.*, I, III, 2) : « il demandait aux dieux simplement de lui donner les biens, car les dieux savent parfaitement quels sont les biens ». Il y a là une belle expression de confiance en Dieu, mais l'idée morale d'un bien fait de perfection intérieure et de jouissance manque. Au contraire, Platon demande avant tout la beauté intérieure de l'âme. D'autre part, ce n'est pas la prière des néo-platoniciens ὁμιλία, c'est une demande αἴτησις où la nuance mystique de l'union avec Dieu ἕνωσις manque complètement. La seule idée de prier pour obtenir la vertu est, d'ailleurs, tout opposée à la conception stoïcienne de l'αὐτάρκεια de la vertu. Puis Platon ne dédaigne pas les biens particuliers de la fortune, mais ils doivent être subordonnés à la domination de la vertu morale. Si l'on considère, enfin, que Phèdre invite Socrate à faire pour lui la même prière, tous les détails précédents et ce dernier trait de la prière mutuelle nous amènent à penser que cette prière était une formule destinée à servir de modèle aux prières des membres de l'Académie. Cette prière n'épuise pas, du reste, toute la vie religieuse de Platon ; on retrouve fréquemment sous sa plume l'expression ἐὰν θεὸς ἐθέλῃ qui

dit son abandon à la volonté divine. Ici cette expression n'avait guère de raison d'être, puisqu'il s'agit d'une prière modèle indiquant un idéal de vie que l'auteur suppose voulu par Dieu.

Philosophisches Iahrbuch. — 32 Band, 1 Heft. — Dr St Schindele : *L'aséité de Dieu, l'essence et l'existence dans le néo-platonisme* (3-19). — On sait que la scolastique a établi la transcendance de Dieu au-dessus des créatures par la distinction de l'existence et de l'essence, l'essence divine impliquant son existence, ce qui n'a pas lieu pour les êtres créés. Dieu est par soi, les créatures reçoivent l'être d'un autre. Le Dr Schindele montre l'origine de cette doctrine dans les néo-platoniciens. Il reproduit un grand nombre de passages où Plotin, Porphyre, surtout Proclus, proclament l'aséité de Dieu par opposition aux corps dont l'être est dépendant. La même théorie est reproduite dans le *Liber de causis* qui paraît un extrait de la théologie de Proclus et dans le *Fons vitæ* du juif Salomon den Gebirol ou Avicebron.

Dr E. Waly : *La place de David Hume dans l'histoire de la philosophie* (20-38). — Cet article est un résumé des diverses opinions émises en Allemagne sur le rôle du philosophe anglais. Beaucoup d'auteurs le considèrent comme un idéaliste, et le rapprochent de Berkeley plus que de Locke, d'autres en font un réaliste. Kant a regardé Hume comme un sceptique. L'auteur pense que tous ces points de vue sont incomplets. Kant a accepté le point de départ de Hume, à savoir que l'expérience ne donne point la nécessité, mais Hume en avait conclu que le jugement de causalité n'est point nécessaire, Kant en conclut que le jugement de causalité ne vient pas de l'expérience.

Nous répondrions avec saint Thomas que dans le contingent même, objet de la sensation, se rencontrent certaines nécessités et que l'intellect est capable de les y discerner.

Dr Esser : *La création défendue contre le matérialisme, le panthéisme et le semi-panthéisme* (39-52). — Le Dr Esser fait valoir contre les matérialistes que, supposât-on la matière éternelle, il n'en résulterait pas qu'elle pût exister par elle-même d'une manière indépendante. Les matérialistes n'arrivent point à expliquer l'union dans l'atome d'un principe actif et d'un principe passif; ils ne peuvent indiquer ni l'origine du mouvement ni celle de la vie. Les panthéistes et les semi-panthéistes se heurtent à l'impossibilité de concevoir un être par soi qui ne serait ni simple ni immuable. .

Dr Benno Urbach : *Sur le fondement premier de notre notion de l'espace.* — Cet article est dirigé contre la théorie de Kant d'un concept *a priori* de l'espace et contre Stumpf, qui est nativiste, mais con-

çoit la théorie nativiste d'une manière contradictoire. L'auteur défend la perception directe d'une étendue réelle continue et divisible. Il insiste surtout sur ce point que l'idée des trois dimensions ne peut avoir qu'une origine objective. Il reproche à Leibnitz que son opinion sur la constitution de l'espace par la coexistence de monade inétendue laisse la possibilité d'un nombre de dimensions arbitraires. Il nous semble que cette objection n'en est plus une depuis la création de la métagéométrie, établissant la possibilité d'espace à dimensions multiples. Mais les trois dimensions étaient peut-être indispensables pour former un espace homogène en tous sens.

Dr H. Tossetti : *Le problème de la liberté en rapport avec la littérature criminaliste* (72-78). — Ce très court article reproduit les preuves de la liberté : 1° preuve métaphysique : la liberté est possible, elle a une cause, la volonté, qui se décide sur des motifs, mais aucun motif si fort qu'il soit ne peut l'entraîner ; 2° preuve psychologique, la conscience que nous avons de notre liberté.

En Allemagne, comme en France, les adversaires de la liberté prétendent qu'elle est un effet sans cause, faute de comprendre le mécanisme de la liberté. La volonté a en soi une cause permanente et nécessaire, qui est la recherche du bien ; mais ce bien, parce qu'il est un, universel, est par lui-même indéterminé et ne peut être réalisé sans une détermination. La volonté est nécessitée à rechercher cette détermination, mais non à accepter l'une plutôt que l'autre, parce qu'aucune des déterminations qui sont à notre portée n'a une valeur exclusive. Saint Thomas a bien remarqué que la possibilité de la liberté est dans l'indétermination même de l'objet, et nous aurions aimé voir M. Tossetti appuyer davantage sur ce point de vue. Une fois le motif choisi, et il faut choisir, il devient cause, et cause nécessaire, selon la doctrine scolastique que la volonté suit inévitablement le dernier jugement pratique. C'est ainsi que la liberté et la nécessité, selon un mot de M. Tossetti, marchent la main dans la main.

The Monist. — Janvier 1909. — Edwin Tausech : *William James le pragmatiste. — Analyse psychologique* (1-26). — Pour comprendre un système, il faut en reconstituer la genèse psychologique. On essaiera de démêler les facteurs subjectifs du pragmatisme. W. James se « résout » en un utilitariste, préoccupé dès sa jeunesse de la question : *Cui bono?* un évolutioniste, doué du pouvoir de fusionner les images et de concevoir ainsi les synthèses génétiques ; un mystique, confiant dans l'expérience spirituelle pour suppléer aux défauts de la logique ordinaire ; enfin un empiriste incorrigible malgré son mysticisme. La clé de cette psychologie complexe est dans le fait que

W. James souffre d'une « hypertrophie sensitivo-motrice ». — Il y a des postulats plus qu'aventureux dans cet article, d'ailleurs intéressant.

James-H. Leuba : *L'origine psychologique de la religion* (27-35). — Il n'y a pas de phénomènes psychologiques spécifiquement religieux. Est-ce la crainte ou l'amour qui constitue l'émotion religieuse primitive? L'auteur veut concilier les deux théories Ribot et W. Robertson Smith. — Considérations très générales (1).

Charles Santiago Sanders Peirce : *Quelques tours surprenants* (36-45). — Cf. sommaires précédents.

Edmund Montgomery : *Dialogue entre un idéaliste et un naturaliste* (46-77). — L'idéaliste pur est délogé de sa position initiale par le naturaliste et forcé d'admettre un « noumène » extra-conscient. Le naturaliste développe longuement une conception moniste et évolutive de la nature, dans laquelle l'esprit apparaît comme le résultat de l'organisation vitale. Les réponses de l'idéaliste sont assez faibles, et dans une conclusion peu nette il paraît rendre les armes.

L'Éditeur (Paul Carus) : *La philosophie de l'équation personnelle* (78-84). — L'erreur du pragmatisme consiste à regarder le rôle de l'équation personnelle comme essentiel dans la connaissance. Le pragmatisme, subordonnant la science objective au sentiment individuel, est un état de culture « pré-scientifique ». Il faut espérer que l'influence considérable qu'il exerce sur la génération présente est due à l'attirante personnalité de W. James, et non au pouvoir interne de ses principes.

L'Éditeur : *Encore un mot sur le pragmatisme* (85-94). — W. James a publié dans le *Journal of Philosophy, Psychology and scientific Methods,* un compte rendu du livre de Marcel Hébert sur le pragmatisme. Il se plaint d'avoir été mal compris par tous ses critiques et affirme n'avoir jamais défendu aucun subjectivisme ni refusé d'admettre « l'existence de la réalité ». Le Dr Paul Carus prend acte de ces déclarations et conclut : « Une fois admise la vieille définition de la vérité, on ne voit plus ce qu'il y a de bien nouveau dans cette philosophie du pragmatisme. »

Duren-J. H. Ward : *Classification des religions* (fin) (95-135). — Critiques et discussions.

Cultura Espanola. — Novembre 1908. — Dr Surbled : *Le Roman*

(1) La plus grande partie de cet article a paru dans les *Transactions of the third international Congress of the religions,* vol. II, sect. IX, pp. 380 et suiv. (Oxford).

des Neurones (1109-1116). — L'auteur retrace l'histoire des neurones et rappelle les diverses hypothèses consécutives à la prétendue découverte de Golgi ainsi que les critiques qu'elle a suscitées et les expériences auxquelles elle a donné lieu. Il résulte de tous ces travaux que la théorie physique des neurones a perdu, à l'heure qu'il est, tout son prestige et n'a plus qu'à disparaître. La théorie des fibrilles que l'on a tenté de lui substituer ne semble pas devoir mériter plus de crédit.

Razon y Fe. — Février 1909. — R. Ruiz Amado : *L'éducation religieuse au Congrès d'Éducation morale de Londres* (177-192). — L'auteur expose et commente les vœux émis par écrit au Congrès sur la question de savoir si l'éducation morale doit s'inspirer ou non de la religion. Quatre membres du Congrès ont opiné dans le sens de la négative, à savoir : deux Anglais et deux Français : M. Buisson et M. Alfred Maulet (du lycée de Lyon). Tous les autres ont proclamé la nécessité de fonder l'enseignement moral sur l'idée religieuse ; mais, parmi ces derniers, quatre seulement, deux catholiques, un protestant et un juif, se sont prononcés nettement dans le sens d'une éducation franchement religieuse. Les autres, au nombre de cinq, sont moins catégoriques, et quelques-uns mêlent à leur déclaration des idées inacceptables pour des chrétiens, et à plus forte raison pour des catholiques.

V. Minteguiaga : *Existe-t-il des délits de pensée? Existe-t-il des idées bonnes et des idées mauvaises?* (210-222). — Au point de vue pratique, l'important n'est pas de savoir s'il peut y avoir des délits d'entendement. Délictueuses ou non, si les idées sont nuisibles à la société, l'autorité sociale a le droit et le devoir de s'opposer à leur diffusion.

Au point de vue théorique, il n'y a pas, à proprement parler, de délits de l'entendement, attendu que le délit est un acte extérieur ; mais, au sens moral, l'entendement peut pécher en ce sens qu'il influe sur la perpétration du délit. La loi punit les actes volontaires, or l'entendement intervient dans tout acte volontaire.

De même, les idées sont, en soi, *amorales,* mais il ne s'ensuit pas qu'elles aient droit à une complète liberté, car, relativement à l'ordre social, elles peuvent être nuisibles. Aussi la bonne foi elle-même ne donne pas aux partisans de l'erreur le droit de répandre leurs doctrines, si elles sont contraires au bon ordre et à la morale.

L'ENSEIGNEMENT PHILOSOPHIQUE

SOUTENANCE DE THÈSES A LA SORBONNE

Le 29 janvier 1909, M. Francis *Maugé* a soutenu devant la Faculté des Lettres de l'Université de Paris ses thèses pour l'obtention du doctorat ès lettres.

I

Thèse complémentaire : *L'hypothèse rationaliste et la méthode expérimentale.*

Jury : MM. *Boutroux,* président, *Séailles* et *Dumas.*

M. *Maugé.* — Je me suis d'abord demandé : quel est l'idéal scientifique? et il m'a semblé être une science à la fois exacte et unifiée, capable de satisfaire notre besoin de trouver « des moyens ». La satisfaction de ce besoin, qui est chose émotive, subjective, variable, voilà notre premier critère en matière scientifique. Mais bientôt l'hypothèse rationaliste paraît, c'est-à-dire que notre vie s'intellectualise, et qu'au besoin de trouver des moyens se substitue celui de trouver des causes. Alors la science se révèle comme un système de corrélations. Plus précisément, j'ai été amené à la définir : un système de relations constantes entre des termes individuels abstraits. Définition vraie de toutes les sciences, et qui implique donc l'existence d'une méthodologie absolument générale, dont j'ai, d'autre part, cherché à déterminer les principales règles. Elles se subordonnent toutes à celle-ci : prendre toutes les assurances possibles contre les déceptions que l'expérience pourrait nous infliger.

M. *Boutroux.* — Vous nous proposez donc une méthodologie de toute la science, — tâche un peu ambitieuse. Vous l'accompagnez de considérations historiques parfois inexactes : comme lorsque vous dites que l'expérimentation date de Bacon, ou que le critère cartésien de l'évidence ne semble reposer que sur lui-même. Votre méthode

est : déterminer l'idéal scientifique, en conclure les conditions d'une activité scientifique féconde. C'est donc par définition et déduction que vous procédez. Le professeur de géométrie procède aussi comme vous, mais non pas le géomètre, le savant. Et, d'une façon générale, déterminer isolément, hors de toute communication avec la science positive, l'idéal scientifique, c'est procéder à la façon des philosophes scolastiques, et non à la manière d'un philosophe qui connaît Kant ou Descartes.

M. *Maugé.* — Il ne faut pas mettre en parallèle ma méthode et celle du savant, car ma méthode a un caractère propre et une force spéciale : c'est d'être tout entière dominée par l'idée de valeur, l'idée que les données scientifiques ne sont pas toutes sur le même plan.

M. *Boutroux.* — Votre thèse se résume ainsi : 1° On peut atteindre des éléments simples ; 2° entre ces éléments existent des relations constantes, immuables. Je crois, au contraire, que le simple, nous ne l'atteignons jamais ; — que, d'autre part, la constance dans le simple est chose pour nous inconnaissable, car ce sont toujours des systèmes, des ensembles, que nous voyons constants ; — et que, enfin, l'immutabilité, le définitif n'est vrai pour aucune de nos lois scientifiques.

M. *Séailles.* — Votre thèse est une œuvre sincère. Mais œuvre bien audacieuse, puisqu'elle assure : « La logique, qui domine la science, doit en être indépendante. » Quel est alors le fondement de la logique? Vous répondez : le besoin affectif de substituer à volonté une sensation agréable à une sensation pénible. Mais pourquoi, insistant ainsi sur l'affectivité, vous qualifiez-vous de rationaliste?

M. *Maugé.* — C'est que la science, purement utilitaire d'abord, devient ensuite une activité désintéressée, analogue au jeu et à l'art.

M. *Séailles.* — Alors appelez-la esthétique, non pas rationaliste.

M. *Maugé.* — Elle mérite le nom de rationaliste, parce que son activité propre est alors d'unifier et d'organiser.

M. *Séailles.* — Comment, du simple besoin affectif que vous avez donné comme point de départ à la science, pouvez-vous déduire ensuite toutes les conditions de la méthode scientifique? La vérité est que vous ne les déduisez pas, mais les introduisez subrepticement dans votre apparente déduction. Car il est évident que le besoin à lui seul n'implique pas tout ce que vous en tirez : identité, causalité, finalité..., en un mot toutes les conditions de la recherche scientifique.

M. *Maugé.* — C'est que le besoin que j'ai défini n'est pas originellement vide de tout contenu. Si je l'ai considéré surtout par son côté affectif, son côté objectif n'en existe pas moins. Au reste, intelligence et affectivité ne s'opposent pas pour moi absolument.

M. *Dumas.* — Votre information, en physiologie, consiste à consulter un manuel. D'où des inexactitudes perpétuelles. Vous croyez, par exemple, que la digestion *in vitro* nous renseigne très bien sur la digestion réelle, — ce qui est inexact.

Pour l'aphasie, alors que dès 1906, dans la *Semaine médicale,* le Dr Marie a publié ses travaux, vous vous en tenez encore à la théorie de Broca, etc.

II

THÈSE PRINCIPALE : *La systématisation dans les sciences : ses conditions et ses principes.*

JURY : MM. *Boutroux,* président, *Lalande, Egger, Durkheim.*

M. *Maugé.* — J'ai été amené à penser que l'induction ne pouvait suffire à la science, qui aurait besoin surtout de la déduction. Supposons réduite au minimum la réaction du sujet percevant : j'appelle intuition abstraite, c'est-à-dire intuition obtenue avec effort, l'impression que laisse alors sur l'esprit le réel. Ce sont là des éléments individuels isolés du réel. Tout l'effort de la science consiste dès lors à identifier ces éléments abstraits isolés avec des éléments abstraits qui leur soient identiques, mais qui soient encore engagés dans le complexus de la réalité. Cette opération, qui suppose que des éléments individuels se répéteront identiquement, c'est l'essentiel de la science. — Or, c'est aussi la définition même de la déduction. Cette déduction n'est réalisable que si le phénoménisme pur n'est pas l'expression adéquate de la réalité, et si, d'autre part, l'esprit a le droit d'aller au réel avec tout un système d'idées préconçues. De ce point de vue, je définis ma philosophie : un compromis entre le pur *a priori* et le pur empirisme.

M. *Boutroux* loue la cohérence des deux thèses entre elles : elles présentent vraiment toute une méthodologie scientifique.

M. *Lalande.* — Votre bonne foi, votre confiance dans l'activité de l'esprit, dans les services que la philosophie peut rendre à la science, voilà par quoi votre travail attire. Vous faites un effort pour remonter, par-delà Newton, jusqu'à Descartes. Votre mode de raisonnement est celui-ci : la méthode a telle et telle exigence : donc la nature satisfera à telle et telle condition. Mais croyez-vous que la complexité du réel n'échappera pas à vos déterminations *a priori?*

M. *Maugé.* — Je ne prétends pas absolument les imposer au réel : je dis seulement que, dans la mesure où celui-ci ne s'y conformera pas, il restera inintelligible.

M. *Lalande.* — Sur quoi repose votre méthode alors ? Nullement sur la valeur pratique qu'elle peut avoir dans la science, mais sur les simples satisfactions subjectives qu'elle peut donner à quelques philosophes.

M. *Maugé.* — Ma méthode est prescriptive en ceci : elle est la méthode idéale dont toute méthode pratiquée par les savants doit, autant qu'il est possible, se rapprocher.

M. *Lalande.* — Les éléments individuels identiques sur lesquels vous faites reposer la science, vous les dites objets d'intuition. Les savants nous disent au contraire que ce sont, non des intuitions, mais des constructions.

M. *Maugé.* — J'ai néanmoins expliqué en quel sens je croyais pouvoir les appeler des intuitions abstraites.

M. *Egger.* — Avec vous, quoique sans aller aussi loin que vous sur cette voie, j'ai dit, moi aussi, que la psychologie doit être systématique. Mais je ne crois pas que vous ayez le droit, pour systématiser autour de la notion de tendance différents éléments psychologiques, de définir, par exemple, le souvenir une reproduction de tendances. Un souvenir reproduction de tendances, je ne sais pas ce que c'est. Quant à la tendance, c'est en somme ce qu'une psychologie, dont ni vous, ni moi, nous ne voulons plus, appelait : une faculté.

M. *Maugé.* — Loin de réhabiliter la psychologie des facultés, qui partageait l'âme entre diverses puissances, j'ai affirmé l'unité de la vie psychique.

M. *Egger.* — Dans votre vie psychique unifiée, c'est-à-dire dans votre psychologie systématique, je ne reconnais plus l'objet même de la psychologie.

M. *Durkheim.* — Votre pensée est tout à fait sincère : on sent que vous avez éprouvé une sorte d'obligation morale à nous dire les choses que vous nous avez dites.

Ce que vous appelez systématisation dans les sciences, ce n'est pas cette systématisation partielle qui existe déjà dans nos sciences diverses. C'est d'une science idéale que vous nous parlez. Mais alors comment êtes-vous en droit d'espérer que la méthode scientifique que vous déterminez *a priori* sera, comme vous le dites, réellement efficace, prompte et sûre ?

M. *Maugé.* — Ma méthode indique au savant dans quelle voie il sera acheminé pour systématiser, dans les limites d'ailleurs du possible, l'étude de la nature.

M. *Durkheim.* — Cette manière de procéder me paraît inadmissible. Elle vous a d'ailleurs conduit à ne vous documenter qu'assez impar-

faitement sur les sciences déjà constituées. C'est ainsi qu'en sociologie vous émettez une foule de faits absolument controuvés : sur le mariage, par exemple, l'ascétisme, etc. En sociologie, d'ailleurs, vous adoptez une attitude spéciale inexplicable : tandis que, pour toutes les autres sciences, vous aviez recherché quel est le fait fondamental ou élémentaire, vous négligez cette recherche quand il s'agit de la science sociale.

M. *Maugé*. — Oui, mais je crois cependant que le fait social élémentaire pourra être déterminé à son tour si la sociologie est une science.

M. *Durkheim*. — Voilà donc la question qu'il aurait fallu aborder. — Remarquez, d'autre part, que vous n'expliquez rien en sociologie lorsque vous vous contentez de répéter : l'inférieur imite le supérieur. Car la grande question sociologique, c'est précisément : comment peut-il y avoir des supérieurs et des inférieurs ? D'où vient cette chose essentiellement morale, le prestige, qui fait le supérieur ?

M. *Maugé* a été déclaré digne du titre de *docteur ès lettres* avec la mention *honorable*.

J. LOUIS.

CHRONIQUE

Expérience de double traduction en langue internationale. — Beaucoup de philosophes croient encore que, si la langue internationale peut bien servir aux besoins de la vie courante ou même des sciences exactes, elle est incapable de rendre avec quelque précision les pensées philosophiques. Pour mettre la langue internationale à l'épreuve dans ce domaine particulièrement ardu, j'ai traduit trois morceaux philosophiques, un allemand, un anglais et un français, empruntés à trois auteurs illustres : MM. Gomperz, W. James et Poincaré ; et pour que l'expérience fût plus probante, j'ai prié MM. Gomperz et James de m'indiquer eux-mêmes dans leurs œuvres le morceau qu'ils jugeaient le plus approprié à cette épreuve. De ces morceaux, le plus difficile, sans comparaison, était l'allemand, tant par la langue même (la plus malaisée à traduire en n'importe quelle autre) que par le style parti-

culièrement élégant, littéraire et raffiné de l'auteur (*Vie et action de Socrate, in Griechische Denker,* tome II, page 36-41). C'est du reste ce qu'ont reconnu tous ceux à qui j'ai distribué ces trois traductions pendant le Congrès de Heidelberg (septembre 1908).

Or, M. le Professeur Pfaunler, de Graz, sans m'avertir ni me consulter, a entrepris de retraduire en allemand le morceau Gomperz, dont il ne connaissait pas l'original, d'après ma traduction en *ido* (nom conventionnel et provisoire de la *Langue internationale de la Délégation*). Je n'ai pas voulu voir sa traduction, et lui ai conseillé de l'envoyer directement à M. Gomperz (son collègue de l'Académie des Sciences de Vienne). M. Gomperz lui a répondu comme suit :

« Suivant votre désir, je me suis empressé de comparer à l'original le morceau traduit d'ido en allemand, que vous avez eu l'amabilité de m'envoyer ; et je l'ai trouvé étonnamment fidèle dans l'ensemble. Les divergences très rares (une demi-douzaine en cinq pages de mon livre) sont imputables (si l'on peut parler de responsabilité en de tels détails) en partie à M. Couturat, et en partie à l'ambiguïté des expressions de l'original. Une fois, vous avez employé une expression inexacte, par une distraction manifeste ; mais en aucun cas un reproche quelconque n'atteint la langue internationale... » (Suit l'énumération des six erreurs.)

« Je reconnais donc volontiers que cette épreuve a extraordinairement réussi, et que, pour autant qu'elle est probante, elle est favorable à un haut degré à votre opinion de l'applicabilité de la langue internationale. « Th. Gomperz. »

On doit remarquer que l'expérience n'a pas été faite dans les circonstances les plus favorables : le premier traducteur est philosophe, mais non Allemand ; le second est de langue allemande, mais non philosophe (physicien). Enfin, le sens de certains mots techniques n'a pas encore été suffisamment fixé, soit par les dictionnaires de la L. I., soit par l'usage. Et l'original abondait en expressions très littéraires et peu communes, comme *Anmasslicher Querkopf oder Besserwisser, arbeitsscheuen Tahgdiebes,* qui sont presque des idiotismes intraduisibles. Il serait intéressant de faire une expérience analogue avec une traduction en langue nationale (par exemple, avec la traduction des *Penseurs grecs* par M. Aug. Reymond) : il est probable que les divergences seraient bien plus nombreuses et plus importantes. Quoi qu'il en soit, avec les petites fautes qui en attestent la sincérité, l'expérience est entièrement favorable à la langue internationale. Nous remercions M. Gomperz d'avoir bien voulu nous permettre de publier son témoignage ; et nous espérons qu'on ne contestera plus

désormais la possibilité d'exprimer ou de traduire avec exactitude, dans une langue internationale, les pensées les plus hautes de la littérature et de la philosophie.

L. Couturat.

P. S. — Pour éviter toute fausse interprétation, nous tenons à spécifier que ce succès a été obtenu uniquement par la Langue internationale de la Délégation, élaborée par un Comité international de savants et de linguistes très compétents.

LIVRES DÉPOSÉS AU BUREAU DE LA REVUE

NICOLE. — *Le Prisme.* Avec introduction par Henri Brémond. Un vol. in-16 de 72 pages. Paris, Bloud.

F. de LA MENNAIS. — *Pensées*, avec introduction et notes par Ch. Maréchal. Un vol. in-16 de 64 pages. Paris, Bloud.

L. de LA VALLÉE-POUSSIN. — *Le Védisme.* Un vol. in-16 de 128 pages. Paris, Bloud.

L. GARRIGUET. — *Traité de sociologie d'après les principes de la Théologie catholique. Régime du Travail* Deux vol. in-16 de 332, 230 pages. Paris, Bloud.

Jean BARUZI. — *Leibniz, avec de nombreux textes inédits.* Un vol. in-16 de 386 pages. Paris, Bloud.

A. LECOQ. — *La question sociale au XVIIIe siècle.* Un vol. in-16 de 128 pages. Paris, Bloud.

J. des COGNETS. — *Les idées morales de Lamartine.* Un vol. in-16 de 64 pages. Paris, Bloud.

Sir GEORGE STOCK. — *The Euthyphro of Plato.* Un vol. Oxford, Clarendon Press.

CROISET. — *Les Démocraties antiques.* Un vol. in-16. Paris, Flammarion.

J. PAQUIER. — *Le Jansénisme.* Un vol. in-16 de 524 pages. Paris, Bloud.

H.-A. PRICHARD. — *Kant's theory of knowledge.* Un vol. in-8° de vi-324 pages. Oxford, Clarendon, Press.

R. BONOLA. — *Die Nichteuklidische geometrie,* traduit en allemand par H. Liebmann. Un vol. in-12 de viii-244 pages. Leipzig, Teubner.

Alois RIEHL. — *De philosophische Kritizismus.* Un vol. in-8°. Leipzig, Engelmann.

De BACKER, S. J. — *Theologia naturalis.* Un vol. in-8°. Paris, Beauchesne.

De FORNEL de La LAURENCIE. — *La Substance universelle.* Un vol. in-16 de 100 pages. Paris, Delagrave.

Eug. LEROY. — *Esquisse de Morale et de Sociologie.* Un vol. in-16. Paris, Henry Paulin.

HOURTICQ. — *Leçons de Logique et de Morale.* Un vol. in-12. Paris, Henry Paulin.

Mme Jules FAVRE. — *La Morale de Plutarque.* Un vol. in-8° de XCVI-356 pages. Paris, Henry Paulin.

Abbé E. LANUSSE. — *Études et controverses philosophiques.* Un vol. in-16 de 324 pages. Paris, Roger et Chernoviz.

ABELSON. — *Mental fatigue and its measurement by the æsthesiometer.* Leipzig, Engelmann.

R. MEUNIER. — *Le Hachich. Essai de psychologie des paradis éphémères.* Un vol. in-16 de la *Bibliothèque de Psychologie expérimentale et de Métapsychie,* de 216 pages. Paris, Bloud.

Dr A. MARIE et R. MARTIAL. — *Travail et Folie.* Un vol. in-16 de 110 pages, de la même *Bibliothèque.* Paris, Bloud.

E. S. BRETT. — *The Philosophy of Gassendi.* Un vol. de XLV-310 pages. London, Macmillan.

F. MAUGÉ. — *Le Rationalisme comme hypothèse méthodologique.* Un vol. in-8° de la *Bibliothèque de philosophie contemporaine.* Paris, Alcan.

A. JOUSSAIN. — *Le Fondement psychologique de la morale.* Un vol. in-16 de VIII-144 pages. Paris, Alcan.

A. CHIDE. — *Le Mobilisme moderne.* Un vol. in-8° de la *Bibliothèque de philosophie contemporaine.* Paris, Alcan.

Chan. BRETTES. — *L'Homme et l'Univers.* II. *Les sciences naturelles devant la critique.* Un vol. in-8° de 653 pages. Paris, Librairie de la Synthèse.

G. CANTECOR. — *Les Philosophes. Kant.* Un vol. in-18 de 144 pages. Paris, Delaplane.

St George STOCK. — *The Euthyphro of Plato.* Un vol. in-16. Oxford, Clarendon Press.

Leonard NELSON. — *Uber das sogenannte Erkenntnis problem.* Un vol. in-8° de 420 pages. Göttingen.

Friedrich JODL. — *Lehrbuch der Psychologie.* Deux vol., 1000 pages, troisième édition. Stuttgart und Berlin.

Le Gérant : L. GARNIER.

La Chapelle-Montligeon (Orne). — Imp. de Montligeon. — 4-09.

LE MOUVEMENT ABSOLU ET LE MOUVEMENT RELATIF

CONCLUSION

Nous avons terminé cette longue enquête sur la théorie du lieu et du mouvement ; après l'avoir conduite au travers de l'Antiquité, du Moyen Age et des temps modernes, efforçons-nous de lui donner une conclusion et de condenser ici ce que l'on peut, à ce sujet, dire de plus clair et de plus certain.

En premier lieu, nous sommes assurés que les seuls mouvements qui soient perceptibles, que les seuls, par conséquent, qui puissent être objets d'expérience directe, sont les mouvements relatifs. Nos sens peuvent constater qu'un corps concret reste toujours dans la même situation par rapport à un autre corps concret, ou bien encore que la situation du premier corps par rapport au second change d'un instant à l'autre suivant une certaine loi. Mais si nous disions qu'un corps concret garde toujours la même position, ou bien encore que sa position change d'instant en instant, sans désigner un autre corps auquel cette position soit rapportée, nous formulerions des propositions inaccessibles à toute expérience ; notre perception ne nous fournirait aucun moyen de dire si ces propositions sont vraies ou fausses. Ces premiers principes ne sont contestés par personne ; ils ont été nettement formulés par Aristote et par Averroès aussi bien que par Descartes et par Kant.

La Géométrie ne raisonne pas sur des corps concrets, mais bien sur des figures qui sont de purs concepts ; toutefois, ces concepts ont été formés par voie d'abstraction à partir des corps concrets que nous fait connaître la perception externe ; aussi certaines des lois de la perception externe s'imposent-elles également à la Géométrie. La Géométrie peut raisonner sur l'im-

mobilité ou sur le mouvement d'une figure par rapport à une autre figure ; mais si l'on parlait simplement d'immobilité ou de mouvement d'une figure sans désigner aucune autre figure de référence à laquelle se rapporte cette immobilité ou ce mouvement, on prononcerait des mots que la Géométrie ne pourrait incorporer en aucun de ses raisonnements, des mots qui, pour elle, seraient dénués de tout sens. Comme la perception externe, la déduction géométrique ne connaît que du mouvement relatif ; c'est un second principe aussi incontestable que le premier.

Une théorie physique est un ensemble de concepts mathématiques au sujet desquels on a formulé certains postulats, choisis de telle sorte que les conséquences de ces postulats fournissent une représentation des lois que l'expérience a révélées au sujet des corps concrets.

Dans l'ensemble mathématique qui sert à composer une telle théorie se rencontrent certaines figures géométriques auxquelles sont attachées certaines grandeurs qui ont pour objet de représenter des propriétés inconnues à la Géométrie, telles que la densité, l'état électrique, l'état magnétique, etc. Ces figures-là sont destinées à représenter les corps concrets sur lesquels porte l'expérience ; on peut leur donner le nom de *corps théoriques*.

L'ensemble mathématique qui constitue une théorie physique peut aussi comporter certaines figures auxquelles on n'attribue aucune propriété étrangère à celles que la Géométrie leur confère. Ces figures ne correspondent à aucun corps concret.

Les raisonnements qui ont pour objet de développer les conséquences de la théorie physique ne sauraient porter, bien entendu, que sur des mouvements relatifs ; mais ces mouvements peuvent être ou bien des mouvements de corps théoriques les uns par rapport aux autres, ou bien des mouvements de corps théoriques par rapport à certaines figures géométriques, ou bien enfin des mouvements de figures géométriques les unes par rapport aux autres. Pour qu'une conséquence de la théorie soit directement comparable à l'expérience, il faudra que les seuls mouvements dont elle fait mention soient des mouvements de corps théoriques les uns par rapport aux

autres. Les mouvements de corps théoriques par rapport à des figures géométriques, ou les mouvements relatifs de figures géométriques ne peuvent jouer que le rôle d'intermédiaires; ils peuvent servir, en effet, à déterminer les mouvements des corps théoriques les uns par rapport aux autres; mais directement, et pris en eux-mêmes, ils ne signifient rien qui se puisse confronter avec les enseignements de l'expérience.

Conformément à cette remarque, on fera choix, pour construire la théorie physique, d'une certaine figure purement géométrique, d'un certain trièdre de référence fondamental; c'est à ce trièdre que l'on rapportera tous les mouvements dont on aura à traiter; les mouvements des corps théoriques les uns. par rapport aux autres seront déduits des mouvements de ces corps théoriques par rapport au trièdre fondamental.

Un certain trièdre fondamental étant choisi, on a pu constituer une théorie physique qui présente ces deux caractères :

Premièrement, les mouvements des corps théoriques les uns par rapport aux autres, tels que cette théorie les prévoit, représentent avec une exactitude suffisante les mouvements relatifs des corps concrets, tels que l'expérience les fait connaître.

Secondement, les postulats qui servent de principes aux déductions de cette théorie ont une forme simple et qui satisfait l'esprit; par exemple, selon cette théorie, un corps théorique de dimensions infiniment petites, qui existerait seul en présence du trièdre de référence, se mouvrait, par rapport à ce trièdre, en ligne droite et avec une vitesse constante.

Une fois en possession de cette théorie satisfaisante, on peut aborder le problème suivant, dont une Géométrie très simple donne la solution complète : Au trièdre de référence primitivement adopté, on substitue un second trièdre mû, par rapport au premier, d'un mouvement donné; tous les mouvements étant maintenant rapportés à ce second trièdre, on se propose de construire une nouvelle théorie physique de telle sorte que les mouvements relatifs des corps théoriques prévus par cette nouvelle théorie soient identiques à ceux que prévoyait la première.

Il est immédiatement évident que la seconde théorie donnera, des faits observables, une représentation approchée qui aura

exactement même degré d'approximation que la représentation fournie par la première théorie. Mais à cette théorie nouvelle, on sera contraint de donner pour principes des postulats qui seront, en général, très compliqués et très peu satisfaisants pour l'esprit; par exemple, un corps théorique infiniment petit, qui se trouverait seul en présence du nouveau trièdre de référence, ne serait plus animé, par rapport à ce trièdre, d'un mouvement rectiligne et uniforme ; il décrirait une trajectoire curviligne avec une vitesse variable.

Il existe donc une certaine manière de choisir le trièdre de référence, de telle sorte que la théorie physique ait son maximum de simplicité et d'élégance. Ce trièdre privilégié est-il déterminé sans ambiguïté ? Existe-t-il d'autres trièdres de référence que l'on puisse lui substituer sans altérer la simplicité de la théorie ?

Il est évident, tout d'abord, qu'à un premier trièdre de référence on peut, sans changer aucunement la forme de la théorie, en substituer un autre qui soit fixément lié au premier ; un tel changement laisse immobile, dans le second système de mouvements, tout corps qui était immobile dans le premier système.

Mais le trièdre privilégié est-il susceptible d'une indétermination plus grande que celle-là ?

Tant que la théorie physique s'est bornée à représenter les phénomènes que l'on nomme mécaniques, il a été possible de formuler la proposition suivante : Si à un premier trièdre de référence privilégié, on substitue un second trièdre qui soit animé par rapport au premier d'un simple mouvement de translation uniforme, on substitue à la première théorie physique une seconde théorie ; et les postulats sur lesquels repose celle-ci ont exactement même forme que les postulats sur lesquels repose celle-là ; en sorte que le second trièdre est, comme le premier, un trièdre privilégié.

Mais depuis que la théorie physique s'est proposé de représenter non seulement les phénomènes mécaniques, mais encore beaucoup d'autres phénomènes et, en particulier, les phénomènes électriques, il semble bien que la proposition précédente ne puisse plus être gardée ; il faudrait alors lui substituer cette

autre proposition : Un trièdre de référence privilégié étant donné, tout autre trièdre privilégié est invariablement lié au premier.

De cette proposition se conclurait alors celle-ci : Un corps théorique qui est immobile par rapport à un trièdre privilégié est aussi immobile par rapport à tous les trièdres privilégiés.

Quoi qu'il en soit de ce degré d'indétermination du trièdre privilégié, voici une nouvelle proposition qui n'est point douteuse : Il n'est pas nécessaire qu'il existe aucun corps théorique qui demeure immobile par rapport au trièdre privilégié. Cette proposition peut encore s'énoncer de la manière suivante : Il n'est pas nécessaire qu'il existe en l'Univers aucun corps concret que la théorie physique, amenée à la forme la plus satisfaisante et la plus simple, figure approximativement au moyen d'un corps théorique immobile.

Le choix du trièdre de référence est une des hypothèses sur lesquelles repose la construction de la théorie physique ; ce choix présente donc les caractères que présentent, d'une manière générale, toutes les hypothèses qui supportent cette théorie.

En premier lieu, ce trièdre n'est déterminé que d'une manière approchée ; ou, pour parler plus exactement, la situation par rapport à ce trièdre des divers corps théoriques destinés à représenter les corps concrets n'est déterminée que d'une manière approchée ; si, sans changer aucunement la forme des postulats qui servent de principes à la théorie, on altère d'une petite quantité la disposition, par rapport au trièdre de référence, des corps théoriques auxquels on applique ces postulats, on obtient une nouvelle théorie qui représente les lois expérimentales avec la même approximation que la théorie construite tout d'abord.

En second lieu, la détermination du trièdre de référence est subordonnée à l'acceptation de toutes les autres propositions sur lesquelles repose la théorie. La théorie que nous regardons aujourd'hui comme la plus simple et la plus satisfaisante suppose l'emploi d'un trièdre de référence par rapport auquel les corps théoriques sont distribués d'une certaine manière ; elle suppose, en outre, l'adoption d'un certain nombre de postulats.

En distribuant les corps théoriques d'une autre manière par rapport au trièdre de référence et en adoptant d'autres postulats, nous pouvons construire une seconde théorie qui représente les lois expérimentales tout aussi exactement que la première ; mais nous jugeons cette seconde théorie moins simple et moins satisfaisante que la première ; c'est ce jugement, conseillé par des motifs d'ordre esthétique, et non pas imposé par des raisons de nécessité logique, qui détermine notre choix ; c'est lui qui nous conduit à préférer la première façon de disposer le trièdre de référence par rapport aux divers corps théoriques.

Or, ce jugement n'a rien de définitif, parce que la théorie physique n'est pas une doctrine à jamais immuable ; les progrès incessants des procédés expérimentaux imposent à la théorie physique de continuels développements et de continuelles retouches ; dès lors, il peut se faire que la position grâce à laquelle le trièdre de référence assure à la théorie physique sa forme la plus simple et la plus satisfaisante ne soit pas toujours la même ; à une certaine époque, il pourra être utile, en vue de la perfection de la théorie, de substituer au trièdre de référence admis jusque-là un nouveau trièdre par rapport auquel les corps théoriques se meuvent d'une manière différente.

Ainsi, comme toutes les hypothèses sur lesquelles repose la théorie physique, la détermination du trièdre de référence est toujours *approchée* et toujours *provisoire*.

Les considérations que nous venons d'exposer sont tout ce que le physicien est en droit d'affirmer au sujet du problème qui nous occupe ; l'usage de la théorie physique ne requiert rien de plus et n'enseigne rien de plus. Mais une irrésistible tendance nous presse d'aller plus loin, d'outrepasser notre rôle de physicien et, par conséquent, de faire de la Métaphysique.

La théorie physique a pour objet de fournir une figuration mathématique des faits observables ; à ce point de vue, il semblerait que les mouvements relatifs des corps théoriques fussent seuls intéressants à considérer puisque, seuls, ils sont susceptibles de représenter les mouvements relatifs des corps concrets qui sont, eux-mêmes, les seuls mouvements que l'observation puisse saisir.

Or, il advient ceci : Si nous voulions que les postulats de la théorie portassent exclusivement et directement sur ces mouvements relatifs des corps théoriques, nous serions conduits à construire une théorie extrêmement compliquée et peu satisfaisante. Pour amener la théorie physique au plus haut degré de simplicité, nous sommes contraints de faire porter nos postulats sur les mouvements des corps concrets par rapport à un trièdre de référence privilégié, qui est une pure figure géométrique, et qui ne représente aucun corps concret.

Le *mouvement privilégié* de chaque corps théorique, c'est-à-dire le mouvement rapporté au trièdre privilégié, nous apparaît alors comme l'élément essentiel et premier de la construction théorique ; le mouvement relatif des divers corps théoriques, bien qu'il soit l'objet en vue duquel la théorie est construite, se présente seulement maintenant comme une conséquence, comme le résultat des mouvements privilégiés de ces mêmes corps théoriques.

Dès lors, de même que l'on est conduit à regarder les mouvements relatifs des divers corps théoriques comme n'étant point, *en la théorie physique,* quelque chose de premier et d'irréductible, mais comme étant un effet secondaire, un résultat du mouvement privilégié de chacun de ces corps, de même on est poussé à admettre que les mouvements relatifs des corps concrets ne sont pas, *en la réalité,* quelque chose de primordial, qu'ils représentent quelque chose de dérivé et qu'ils sont la conséquence du *mouvement absolu* de chacun des corps concrets.

Le mouvement absolu d'un corps concret, dont l'existence réelle se trouve ainsi postulée, n'est pas un certain mouvement relatif de ce corps par rapport à un autre corps concret ; il ne saurait donc être constaté par aucune expérience concevable. Il ne saurait non plus être géométriquement représenté par les procédés de la Cinématique ; en sorte que le mouvement privilégié d'un corps théorique ne doit pas être regardé comme la représentation géométrique du mouvement absolu du corps concret auquel correspond ce corps théorique. Tout au plus est-il légitime d'admettre que le mouvement privilégié du corps théorique est un *indice* du mouvement absolu du corps concret, de telle sorte qu'à deux mouvements privilégiés identiques

correspondent deux mouvements absolus identiques, qu'à deux mouvements privilégiés différents correspondent deux mouvements absolus différents.

L'expérience et la théorie nous pressent donc d'affirmer l'existence de mouvements absolus ; elles nous fournissent un moyen sensé de dire si deux mouvements absolus sont ou non différents ; mais leur pouvoir s'arrête là ; le mouvement absolu est quelque chose d'également insaisissable à l'expérience et à la figuration géométrique ; le physicien ne peut aucunement spéculer sur la nature de ce mouvement ; il doit, à ce sujet, s'en remettre au métaphysicien ; celui seul pourra essayer de scruter l'essence de cette *forma fluens* qui déconcerte aussi bien l'observateur que le géomètre, et passe leurs moyens de connaître.

Ces quelques remarques nous paraissent être le résumé et comme l'aboutissant de ce que les penseurs modernes et, en particulier, Kant et M. Carl Neumann, ont écrit au sujet du lieu et du mouvement. Parmi les conclusions qui viennent d'être formulées, il en est deux qui nous semblent particulièrement dignes d'attention.

La première est celle-ci : Le trièdre de référence auquel la théorie physique rapporte tous les mouvements dont elle traite, trièdre qui est identique à l'espace absolu de Kant ou au corps Alpha de M. Carl Neumann, est un pur concept, une pure figure géométrique ; ni exactement, ni approximativement, il n'est requis que ce trièdre trouve sa représentation dans la nature concrète.

La seconde conclusion essentielle est celle-ci : La théorie physique nous conduit jusqu'au seuil d'une affirmation métaphysique qu'il nous est presque impossible de ne pas formuler : Les mouvements relatifs, seuls constatables expérimentalement en la nature concrète, seuls accessibles aux représentations de la Cinématique, ne sont pas choses premières et irréductibles ; ils sont les résultats, les conséquences de mouvements absolus, transcendants à toute observation et à toute représentation géométrique.

Or, ces deux propositions, que tant d'Écoles philosophiques ont méconnues, nous les avons déjà rencontrées, aux derniers

siècles de la pensée hellénique, en la doctrine de Damascius et de Simplicius ; plus tard, en notre XIVe siècle occidental, elles ont été retrouvées par Jean de Duns Scot, par Guillaume d'Occam, par Jean Buridan, par Albert de Saxe et par leurs disciples.

Les problèmes philosophiques, on l'a bien souvent remarqué, demeurent éternellement posés ; les solutions que l'esprit humain propose en vue de résoudre un de ces problèmes appartiennent, en général, à un petit nombre de types, et ces diverses solutions sont, à tour de rôle, remises en faveur pour être de nouveau délaissées, comme si un flux et un reflux périodiques rapprochait, puis éloignait chacune d'elles de l'entendement humain.

Cette loi générale qui préside au développement de la Philosophie, se manifeste avec une particulière netteté lorsqu'on suit l'histoire des théories relatives au lieu et au mouvement local. Ces théories se laissent ramener à un petit nombre de doctrines vraiment distinctes. Le génie grec les avait déjà toutes formulées. Le Moyen Age islamique ou chrétien les a retrouvées. La science moderne les a exposées et discutées une troisième fois.

Mais lorsqu'une théorie philosophique, jadis en vogue, est reprise après des siècles de délaissement, la forme sous laquelle elle émerge n'est pas absolument identique à celle dont elle était revêtue au moment où l'oubli l'avait engloutie ; elle reparaît plus claire, plus précise, plus riche de contenu, en un mot plus parfaite.

En effet, tandis que l'esprit humain se désintéressait de cette théorie, il travaillait inconsciemment à la perfectionner, et cela par les progrès mêmes qu'il accomplissait en d'autres directions. Le développement de doctrines en apparence toutes différentes de celle-là a fait découvrir des faits jusqu'alors inconnus, a dissipé des préjugés, a montré l'obscurité de fausses évidences, a dévoilé des points de vue insoupçonnés. Lorsque la théorie inaugure sa seconde période de vie, elle se trouve au sein d'un milieu intellectuel qu'elle n'avait pas connu en sa première phase ; elle en tire des aliments propres à une nouvelle croissance, à un plus ample développement.

Lorsque la théorie de Damascius et de Simplicius reparaît

dans les écrits de Duns Scot, Jean Buridan et de leurs disciples, le système astronomique de Ptolémée, en triomphant du système des sphères homocentriques, a ruiné certaines affirmations essentielles d'Aristote et des Péripatéticiens ; d'autres affirmations, formulées par le Stagirite ou son Commentateur, se sont trouvées contredites par l'orthodoxie chrétienne et ont été condamnées par les docteurs de Sorbonne ; les discussions des astronomes comme les condamnations portées par Étienne Tempier ont contribué, pour une grande part, à préciser et à affermir la théorie du lieu et du mouvement.

Cette théorie, soutenue par les Scotistes et les Terminalistes, surgit une troisième fois, grâce aux méditations de Kant et des mécaniciens modernes. Les siècles pendant lesquels elle a sommeillé ont travaillé à son progrès, car ils ont constitué une nouvelle Dynamique, une nouvelle Astronomie ; aussi les pensées jadis conçues par le Docteur Subtil ou par le *Venerabilis inceptor* de l'École terminaliste se dessinent-elles maintenant avec une précision extrême que leur assure l'emploi de la langue mathématique, en même temps que la théorie physique, enfin constituée, découvre toute la richesse de leur contenu.

L'histoire de la théorie du lieu met donc une fois de plus en évidence la loi qui a présidé si souvent au mouvement des doctrines. Il semble que ce mouvement résulte de deux autres mouvements plus simples. Le premier et le plus apparent consiste en une série indéfinie d'oscillations par lesquelles la Philosophie semble perpétuellement ballottée entre des solutions opposées, sans pouvoir s'attacher fermement à aucune d'entre elles. Le second, moins aisément reconnaissable, se révèle seulement à une observation attentive et prolongée ; celui-ci est une marche très lente, mais qui se poursuit toujours dans le même sens ; en dépit des alternatives par lesquelles chaque système semble périodiquement s'élever, puis s'abaisser, pour se relever encore et retomber de nouveau, cette marche assure le continuel progrès de la sagesse humaine.

P. DUHEM,

Correspondant de l'Institut de France,
Professeur de Physique théorique
à la Faculté des Sciences de Bordeaux.

DE LA RÉALITÉ DIVINE

A LA FORMULE HUMAINE

Le présent travail comprend dans son périmètre plusieurs questions d'ordre philosophico-religieux récemment débattues (1).

On ne prétend pas ici rappeler formellement ces polémiques, nommer des adversaires, noter leurs positions et renvoyer à des in-folios.

On indiquera plutôt l'origine des tactiques en présence, et la genèse des solutions contradictoires. On éclaircira des notions dont la controverse suppose trop facilement la limpidité, et l'on critiquera des affirmations trop aisément concédées.

C'est là un travail exécuté en amont et qui peut influer sur le cours des déductions ultérieures.

Avant de s'incarner dans une formule humaine (philosophique, conciliaire ou théologique) la Réalité divine passe — logiquement s'entend — par plusieurs stades. S'il y a péril d'altération, il convient que le passage d'une étape à l'autre soit minutieusement surveillé.

Il est d'ailleurs facile de jalonner les principales étapes.

Énumérons-les d'après l'analyse psychologique, quitte à identifier plus tard celles qui dans la réalité se confondent.

Nous franchissons d'abord la distance en Dieu de l'objet au sujet, de la réalité ontologique à l'esprit. Puis nous allons de l'idée au langage. Puis le langage divin se traduit en langue humaine. Ensuite nous suivons une marche régressive. Voilà

(1) Le lecteur a encore présent à l'esprit la controverse de MM. Sertillanges et Gardair. Le présent travail se meut autour de leurs positions.

la réalité divine exprimée en signes humains : du signe nous remontons à l'idée, de l'idée à l'objet. Une dernière étape est à franchir de l'idée fixée dans sa valeur représentative à sa prise de possession par l'esprit qui est la *formule*.

Le long de cette trajectoire le mobile subit — ne préjugeons ni l'altération ni la conservation intégrale — des transformations ou des transpositions d'importance inégale.

Dieu se connaît-il tel qu'il est? Ou bien ne se perçoit-il qu'à travers le prisme des formes *a priori?* Peut-il s'exprimer à lui-même tel qu'il se connaît? Jusqu'ici et d'un commun accord, pas de péril d'altération : la réalité chemine dans le même plan. Mais voici le saut du haut de l'infini pour passer de Dieu à l'homme. L'agnosticisme a-t-il gain de cause, et alors c'est l'éclipse totale de la réalité divine. Ou bien existe-t-il une commune mesure entre l'intelligence divine et l'intelligence humaine? En tout état de cause l'homme ne peut penser Dieu qu'en concevant de Dieu des idées intelligibles pour lui, c'est-à-dire des idées humaines. Mais les idées de Dieu et les idées de l'homme sont-elles équivalentes? S'il y a commune mesure entre les deux mentalités — logiquement parlant — l'intelligence humaine peut-elle s'emparer du concept divin, le pénétrer, l'expliciter selon ses procédés à elle et élaborer des formules?

Sur ce dernier point pas de difficulté autre que celle qui nous vient d'un certain anthropomorphisme.

Il y a l'anthropomorphisme d'origine idéaliste qui consiste dans une impuissance radicale à juger des choses en soi, indépendamment des affections de la sensibilité ou de l'intelligence : de cette difficulté nous ne dirons qu'une chose, c'est qu'elle n'est pas spéciale au sujet qui nous occupe, et qu'elle infirme toute espèce de savoir.

Mais si l'on argue (c'est là l'autre espèce d'anthropomorphisme) de la distance des natures divine et humaine, pour prétendre que nous projetons en Dieu nos manières d'être contingentes, sans pouvoir en dégager l'objet divin, alors nous discuterons et nous trancherons.

Enfin — dernière observation préalable — le problème qui nous occupe n'est pas exclusivement d'ordre théologique plu-

sieurs des objections alléguées récemment contre le dogme atteignent la théodicée.

Reprenons notre route étape par étape.

I

Tenons-nous d'abord dans la psychologie divine.

Au point de vue d'un observateur humain, ce qui caractérise la réalité divine c'est sa simplicité, exclusive de toute multiplicité d'attributs et de dénominations : c'est l'unité souveraine de l'être, de la définition et du nom.

Si vous admettez une multiplicité quelconque, vous admettez une distinction de parties extérieures les unes aux autres, vous détruisez l'Être nécessaire. Vous admettez un être qui n'est pas par lui-même, tout lui-même. Il n'est pas essentiellement tout lui-même puisqu'une ou plusieurs de ses parties ne lui sont pas essentielles, puisqu'extérieures. Si la totalité de son être ne lui est pas essentielle, c'est qu'en lui l'essence et l'être ne sont pas adéquats. Pour lui autre chose est l'essence, autre chose l'existence. C'est qu'il n'existe pas en vertu de son essence, c'est qu'il n'est pas l'être dont toute la raison d'être est d'exister, c'est qu'il n'est pas l'être nécessaire.

La simplicité divine exclut la diversité des attributs des qualités et des modalités. Elle ne pose pas une intelligence à part d'une liberté, ayant chacune leur sphère propre et pouvant agir séparément ; elle se refuse à concevoir une bonté s'exerçant à part d'une justice. Dieu ne serait plus l'être qui est essentiellement tout lui-même, l'Être nécessaire.

Il faut renoncer de même aux différences de degré dans les attributs, aux progrès, aux régressions de bonté, de puissance, de sagesse, à toute vicissitude de l'être. Autrement Dieu ne serait plus l'être qui est essentiellement tout ce qu'il est, l'Être nécessaire.

Division, diversité, modes, stigmates de la contingence, voilà ce qu'exclut la simplicité en Dieu. Voyons ce qu'elle implique.

Elle implique une identité de fait et une unité logique : une synthèse ontologique et dialectique de tous les attributs, facul-

tés et qualités. L'identité ontologique, puisque toute diversité est exclue. L'identité logique, c'est l'unité dans le concept reflétant l'unité dans les choses. La synthèse ontologique entraîne la synthèse logique.

Si les attributs divins ne font qu'un avec la substance, c'est qu'ils sont de sa définition, c'est qu'ils sont impliqués dans son concept. Les attributs en Dieu font partie de la définition de Dieu, comme la rotondité et l'égalité des diamètres font partie de la définition du cercle. La définition qui exprime la réalité divine est une proposition analytique dont les termes ne peuvent être dissociés pour un esprit qui les pénètre dans la plénitude de leur sens. Non seulement la puissance et la sagesse par exemple font partie de la définition de Dieu ; mais la puissance est de la définition de la sagesse, puisque ces attributs s'identifient ontologiquement. Des attributs disparates, comme éternité et liberté, s'impliquent nécessairement. D'autres, comme bonté et justice, liberté et immutabilité, non seulement apparaissent compatibles, mais se fondent lumineusement dans une synthèse infiniment compréhensive.

Mais, remarquons-le, la définition de Dieu n'est qu'une proclamation, faite du dehors, des convenances nécessaires qui rapprochent la substance, les attributs et les modalités divines. Nous sommes obligés de nous en tenir à cette proclamation vu notre infirmité intellectuelle. Mais nous savons que toutes les notions d'apparence divergente se réduisent à l'unité dans la définition, comme toutes les perfections se réduisent à l'unité dans l'essence.

Cette définition de Dieu qui n'est concevable que pour Dieu, c'est l'idée de Dieu, c'est l'idée que Dieu se forme de lui-même.

Sa perfection exige qu'il se voie tel qu'il est dans l'unité de son être. Mais l'idée de Dieu non seulement reflète Dieu, mais c'est Dieu lui-même à cause de la simplicité.

Ne distinguons donc pas dans l'Être nécessaire l'idée et l'esprit, le sujet et l'objet (1).

(1) Écartons de l'intelligence divine tous les médiums, les espèces et les formes de tout ordre, les catégories et les catégorèmes. Ce ne sont là que des adjuvants pour une perspicacité intellectuelle imparfaite ou des remèdes à l'opacité de l'objet. En Dieu, l'intellect est si pénétrant, qu'il s'incorpore l'objet, et l'objet est

La réalité divine, l'idée et l'esprit ne font qu'un.

L'idée identique au connu (1) est identique au connaissant.

Donc pas d'altération possible dans le passage de la réalité divine à la pensée divine.

II

Examinons maintenant le passage de l'idée au langage. Nous ne parlerons pas d'un langage que Dieu se tiendrait à lui-même et qui lui servirait à éveiller, à préciser et à matérialiser sa pensée. Ce sont là des hypothèses romanesques en psychologie divine. Mais nous parlerons de la langue dont Dieu se sert pour s'adresser aux hommes et traduire ses idées.

si rapproché et si transparent qu'il s'identifie au sujet. Pour Dieu et pour lui seul se vérifie la notion de la connaissance idéale : *adæquatio intellectus et rei*. L'École subjectiviste n'en admet pas d'autre, c'est-à-dire qu'elle conteste tout savoir contingent, toute équation du connu et du connaissant qui ne serait qu'une ressemblance : elle refuse à toute intelligence qui n'est pas divine le pouvoir d'appréhender la chose en soi. C'est la suppression pure et simple de la faculté de connaître (au mépris de toute évidence pratique) qui n'est plus que le pouvoir d'enregistrer des états de conscience sans aucune valeur représentative ni au dehors ni au dedans du sujet.

(1) La connaissance que Dieu a des choses situées hors de lui présente plus de difficulté. Ici objet et sujet ne se confondent plus. Réalité et idée sont contradictoires. L'idée étant immanente, l'idée que Dieu se fait du monde ne peut être que lui-même. Comment dans le miroir du nécessaire découvrir le contingent ? Mais il existe entre le nécessaire et le contingent des rapports de cause à effet, donc une certaine ressemblance. Dieu, en se pénétrant dans sa souveraine compréhension, dégage et lit à livre ouvert toutes les expansions auxquelles peut se livrer sa munificence : celles, comme la matière, où il fait preuve de puissance et de sagesse, et celles comme l'intelligence où il ajoute à ces manifestations une image affaiblie et fragmentaire de sa propre réalité.

Néanmoins l'idée que Dieu se forme du fini, tout en étant adéquate à l'objet et pleinement exhaustive de son entité, n'est pas un concept que les philosophes appellent un concept propre. Ce n'est pas par le contact de la matière, comme notre œil ou notre main, que Dieu connaît la matière, ce n'est pas par le fini qu'il connaît le fini. C'est en niant l'infini qu'il perçoit le fini, en niant le nécessaire qu'il connaît le contingent, en niant la simplicité qu'il connaît le fragmentaire : voilà pour les manières d'être contingentes. Quant aux facultés et qualités enveloppées dans ces manières d'être, il les connaît encore une fois par la similitude de la cause avec l'effet, similitude débordante et exhaustive. Ces procédés de connaissance par voie d'analogie et de négation, qui sont les nôtres quand nous fixons Dieu, sont ceux de Dieu quand il nous regarde, avec cette différence au préjudice de notre connaissance, qu'au lieu de nier l'infini nous nions le fini, et qu'au lieu de considérer en nous une ressemblance débordante, nous n'avons sous les yeux qu'une analogie défaillante.

Ou bien il emploie des signes naturels ou conventionnels : tableaux, métaphores, allégories, formules verbales, caractères graphiques. Ou bien, sans toucher aux fantômes, il agit directement sur l'intelligence et provoque la formation des idées qui, à leur tour, éveillent les mots correspondants. Dans les deux cas, ce sont des concepts humains qu'il éveille, des formes intelligibles qu'il assemble, et non point des espèces mentales énigmatiques, des constructions cabalistiques irréductibles à tout effort assimilatif de la raison. Si Dieu parle, c'est pour être compris, et si nous parlons de lui c'est que nous comprenons ce que nous disons.

La question qui se pose à présent, capitale pour nos conclusions, est celle de savoir quelle est la valeur représentative de ces formes, de ces idées.

On peut cependant se demander au préalable s'il était digne de Dieu de prendre la parole dans le cas où les idées qu'il suggérerait à l'homme seraient dénuées de toute valeur objective. Dans ce cas, les concepts évoqués ne sont pas plus vrais que leurs contradictoires. Dieu n'est pas plus libre qu'il n'est étendu ; il est autre et autrement qu'il ne le dit. Il est un autre et qui n'a de nom dans aucune langue.

Le choix de ses révélations lui sera-t-il dicté par une préoccupation symbolique, celle d'inculquer une obligation de conscience ? Le dogme n'est même plus alors comme une fable par rapport à sa morale : c'est une enluminure fantaisiste, une arabesque arbitraire, dépourvue de toute valeur absolue, et qui a le grave inconvénient de nous donner des illusions sur la nature divine. Pourquoi ne pas articuler sans ambages la prescription morale, et ne pas dépouiller cette enveloppe enfantine ? Prenez en particulier les dogmes de la Trinité, de l'Incarnation, de l'Eucharistie ; dans l'hypothèse présente, ce ne sont que des apologues, mais combien tourmentés, et peu suggestifs, et même trompeurs s'ils n'ont qu'une portée pragmatique ! *Le fait de la révélation,* s'il est établi, semble donc bien préjuger l'intelligibilité relative de la réalité divine.

Du langage divin à la terminologie humaine qui le traduit, de la terminologie humaine à la forme intelligible qu'elle éveille, et enfin de l'idée humaine à l'objet qu'elle signifie, nous avions

signalé plusieurs étapes logiques. A la réflexion nous n'en trouvons qu'une. Si Dieu parle, c'est pour être compris. Si nous parlons de Dieu, c'est que nous nous comprenons. La seule difficulté subsistante concerne donc la valeur représentative de ces notions, qu'elles soient tombées du ciel, ou que nous les attribuions au ciel.

Une traduction de langues, une version d'idées a été faite. Que vaut-elle ?

On nous accuse, en parlant du contenu de l'essence divine, d'avoir employé des termes de comparaison qui semblent une solution préjugée et subreptice du problème. « De quel droit, nous dit-on, avez-vous, en qualifiant la réalité divine, prononcé les termes de personnalité, de justice, de sagesse? Ces prédicats tirés de notre psychologie ne sont-ils pas, transposés en Dieu, pure équivoque, simple jeu verbal ? Il y a absolue disproportion entre le concept divin et le concept humain. Nous ne connaissons rien de positif sur son compte : nous savons seulement ce qu'il n'est pas : nous disons qu'il est bon, pour signifier seulement qu'il n'est pas méchant, ou qu'il est cause de la bonté qui se trouve dans la création. Et puis, en faisant sa part très large au principe de causalité, on ne va pas jusqu'à dire de Dieu qu'il est étendu parce qu'auteur de l'étendue. Pourquoi serait-il plutôt libre et sage parce qu'auteur de la liberté et de la sagesse? Et puis qu'est-ce que la personnalité qui se définit par la justice, l'immutabilité par la liberté? Dieu est autre que tout cela, il est quelque chose d'impensable parce que son essence déborde nos facultés appréhensives ! »

D'où vient cependant que nous affirmons de Dieu la liberté avec la même force que nous nions le déterminisme? Nous prononçons d'après un critérium, et avec une telle assurance que nos jugements positifs comptent parmi les affirmations les plus spontanées et les plus primitives de la métaphysique. Et même dans certains cas — cette remarque a de l'importance — notre affirmation est solidaire de notre négation. C'est pour affirmer la liberté que nous nions le déterminisme : c'est pour poser l'intelligence que nous nions l'instinct. Et réciproquement, si nous refusons à Dieu la personnalité, nous lui prêterons l'inconscience et l'automatisme. Dans notre ac-

tion de nier, il y a l'affirmation du contraire. Dieu n'est pas matière, donc il est immatériel, quel que soit d'ailleurs son mode d'immatérialité. Dieu n'est pas l'inconscient, donc il est intelligent, quel que soit d'ailleurs le mode de son intelligence. Cette force dans l'affirmation est plutôt à expliquer qu'à critiquer ; elle s'impose à saint Thomas, qui prétend qu'en appelant Dieu bon uniquement parce qu'il n'est pas mauvais ou parce qu'il est cause de bonté, on heurte le sens commun. *Hoc est contrà intentionem loquentium de Deo.* (S. Th., I, xiii, A 2.) Et pourquoi dit-on qu'il n'est pas étendu, bien qu'auteur de l'étendue, alors qu'on lui attribue la liberté parce qu'auteur de la liberté? Bien plus, du fait de l'étendue j'induis l'existence d'une cause première douée de qualités positives : la sagesse inconsciente de l'instinct, l'automatisme ordonné de la matière, me prouvent une intelligence ordonnatrice et une liberté. Et l'on voudrait que je n'infère pas les mêmes qualités du spectacle d'une œuvre intelligente et libre !

J'exclus la matérialité parce qu'elle compromettrait la simplicité, et uniquement pour cela. Je retiens l'intelligence parce que son absence manquerait à la perfection. Le principe de causalité m'oblige à inclure tout attribut qui n'est pas incompatible avec l'omniperfection. Je ne nie que ce qui est destructif de la simplicité. Or, l'étendue détruit la simplicité par elle-même, tandis que la liberté et l'intelligence ne la détruisent que si je les projette selon leur modalité contingente. Si j'ai soin de les dégager de cet alliage, j'obtiens un résidu que ne m'offrira jamais l'étendue et qui est compatible avec la perfection divine.

Dieu est impensable pour l'homme s'il n'existe entre eux aucune ressemblance d'aucune sorte.

Au contraire, si une sorte quelconque de ressemblance existe entre eux, quelque minime qu'elle soit, l'esprit humain a prise sur Dieu, il peut l'appréhender en quelque manière, il possède des notions applicables à la réalité divine, des concepts susceptibles d'être transposés sans erreur dans l'infini.

Cette similitude existe-t-elle ?

Le principe de causalité nous permet une réponse affirmative.

Voici les principes qui dominent la matière :

a) Il y a dans l'effet quelque chose de la cause.

b) Il n'est pas nécessaire que toute la perfection de la cause soit dans l'effet.

c) Mais il est nécessaire que tout ce qui est entité positive dans l'effet soit dans la cause.

d) Sous peine de contradiction, il y a donc similitude entre la cause et l'effet.

e) Mais l'entité semblable (en vertu du second principe) peut résider dans l'effet à un degré inférieur, dégradé, imparfait, fragmentaire, contingent, c'est-à-dire peut être affecté d'une modalité différente.

Il y aura donc lieu de distinguer en Dieu la modalité nécessaire, et dans son œuvre les modalités contingentes.

Une modalité contingente, c'est bien l'état isolé et fragmentaire qui affecte les qualités et virtualités que nous avons projetées en Dieu. Elles subsistent en Dieu avec leur sens plénier. Là leur cadre logique s'élargit, et leurs définitions se fondent dans une notion unique qui les contient toutes. C'est leur état fragmentaire qui les rendait disparates. A une certaine hauteur, la perfection appelle la perfection. Nous pouvons, d'ailleurs, établir leur concordance logique comme nous établissons la connexion des propriétés d'une figure géométrique. Mais nous ne pouvons pas les penser dans un seul concept à la manière dont Dieu seul les conçoit. Dieu connu comme il se connaît dans le concept unique coextensif à sa réalité est inintelligible pour nous ; le nom qui correspond à ce concept transcendant est ineffable.

La personnalité ne se définit pas par la justice, ni la sagesse par la liberté. La justesse *isolée* de la personnalité et de la sagesse est une manière d'être contingente : l'une et l'autre se définissent par la réalité transcendante une et simple qui renferme dans sa notion souverainement compréhensive les idées de personnalité, de justice et de sagesse, etc...

Nous touchons ici du doigt le mystère de l'essence divine, et nous situons assez exactement les zones d'ombres et les régions éclairées qu'elle renferme. Ces attributs que nous abstrayons par la pensée de leurs modes de réalisation contingents, et

que le principe de causalité nous oblige à transporter en Dieu, constituent une série de rayons qui, malgré leur dispersion, arrivent jusqu'à notre intelligence. Mais leur mode de subsistance transcendantal, leur fusion dans une réalité unique constitue une zone éternellement impénétrable.

Les ombres proviennent de la transcendance de l'Objet, ou mieux du mode transcendantal sous lequel nous trouvons réalisées en Dieu les propriétés que nous lui attribuons.

Pour respecter la causalité nous devons prêter au Créateur toutes les perfections que nous révèle le spectacle de ses œuvres, et pour rester dans le vrai nous devons nier les particularités contingentes qui affectent leur réalité créée.

Voilà la terre ferme sur laquelle nous pouvons nous appuyer avec assurance quand nous spéculons sur Dieu. Malgré la distance des objets, les idées conservent leur sens. Mais, au lieu de se vérifier à notre manière, c'est-à-dire à l'état fragmentaire, elles s'objectivent en Dieu théomorphiquement, à la manière de Dieu.

Il y a donc toujours lieu, quand on observe Dieu, d'opérer une correction d'optique. Mais cette correction est-elle, comme on l'a dit, une déformation de l'objet? Telle est la question qui va nous arrêter quelque temps.

Une perspective n'est pas illusoire par là même qu'elle est limitée. Nous ne projetons pas les limites, mais l'image de la perspective. Nous supprimons par voie de négation les stigmates qui affectent les notions humaines à raison de leur contingence. Nous écartons facilement cette sorte d'anthropomorphisme. Nous ne sommes pas dupes de l'imperfection de notre optique.

C'est à raison de leur contingence que le père et le fils ont des facultés psychiques distinctes, malgré leurs ressemblances de tempérament et de caractère. En Dieu l'affinité des personnes est telle qu'elle va jusqu'à l'identification de leurs facultés et qualités. Ainsi le veut la simplicité divine.

Ce n'est qu'à raison de sa contingence que notre personnalité ne peut étendre ses initiatives et engager ses responsabilités au-delà de notre organisme et de nos virtualités psychiques. A raison de sa transcendance, la personne divine peut

revendiquer comme siennes les actions et les passions d'une nature étrangère. Ainsi s'explique l'Incarnation du Verbe.

C'est la contingence qui est l'ouvrière de la succession du temps de l'évolution. L'Être nécessaire possède son être et actue sa volonté éternellement. Ce n'est qu'à raison de sa contingence que l'amour humain est conquérant : l'amour divin n'est que communicatif.

Ces sortes de corrections non seulement sont recevables en Théodicée et en Théologie ; mais elles sont dans les usages des sciences naturelles et physiques. Quand on transporte une donnée d'un chapitre à l'autre de la science, on utilise les similitudes et on tient compte des divergences.

Ici on conclut par voie d'analogie ; on écarte cela par voie de négation (1).

Ces corrections varient d'importance selon l'étendue des ressemblances et la gravité des divergences. Tantôt les individus comparés ne diffèrent que par leurs notes individuantes, comme deux échantillons de la même espèce. Tantôt ils sont à la distance d'une espèce, tantôt d'un genre (classification d'histoire naturelle ou classification métaphysique); les ressemblances s'atténuent d'autant, et deviennent, sans qu'il soit toujours possible de définir les nuances de ces mots, ni le degré de diversité des choses, de la similitude, de la parité, du rapprochement, de l'affinité, de l'analogie. Il y a des ressemblances entre les appareils respiratoires des animaux d'une espèce à l'autre ; cependant, à chaque degré de l'échelle, la ressemblance s'affaiblit, la nécessité de corriger s'aggrave. Passez à la vie végétative, vous n'avez plus qu'une analogie. Il n'existe qu'une analogie entre les phénomènes de contractilité dans la plante et les mouvements réflexes chez l'animal. Dans l'acte de

(1) On fait des corrections en optique, en acoustique ; on fait des corrections quand on transporte les lois générales de la biologie de la vie végétative à la vie nerveuse, et lorsque de la vie sensitive on s'élève à la vie de l'esprit. Et si je transpose en Dieu l'immanence, qui est le caractère commun de tous les vivants, j'ai soin d'écarter de mon concept les altérations qu'une réalisation contingente pourrait me suggérer, je corrige. Il y a des réactions identiques dans la matière et chez le vivant. Je puis les provoquer impunément dans le monde inanimé ; chez un vivant j'ai toujours lieu de craindre qu'elles n'amènent la désagrégation du composé vital. Je ne me comporte pas à l'égard d'un organisme comme en présence d'une cornue, je corrige.

sentir et dans l'acte de penser vous découvrez les caractères de la vie, et cependant vous vous trouvez des deux côtés d'une frontière ontologique. Élevez-vous jusqu'à Dieu, vous affirmez l'attribut de la vie, mais vous surveillez de près vos généralisations. Je ne puis m'empêcher d'isoler comme toute spéciale l'analogie qui s'établit entre certains attributs divins et les facultés mentales de l'homme, l'intelligence et la volonté. S'il y a analogie entre les vivants, plantes, animaux, esprits, cette analogie est pour ainsi dire collatérale : je qualifierai de filiale celle qui existe entre Dieu et l'esprit, défaillante dans l'esprit par rapport à Dieu, débordante en Dieu par rapport à l'esprit.

On ne peut pas dire que le procédé négatif qui préside à la plupart de ces corrections appauvrisse l'essence divine. Il épure notre concept, il ne ferme pas la voie aux affirmations. En éliminant les imperfections, il rend les perfections compatibles. Bien plus, en excluant une modalité inférieure, il pose une modalité supérieure. La remarque en a déjà été faite, en niant la matière, je pose l'immatérialité ; en niant l'espace, je pose l'immensité, etc. Je nie pour affirmer.

Enfin, quand notre activité mentale s'exerce sur ces matières, la négation n'affecte que notre concept : elle n'est qu'un artifice intellectuel, le seul d'ailleurs qui nous aide à penser les objets transcendants, mais que nous nous gardons bien de projeter dans ces mêmes objets. Nous n'avons pas d'idée propre et directe de l'Infini. Comment le penser, sinon par la négation du fini (1) ? Et cependant nous ne concevons rien de plus positif que l'Infini. La négation est un caractère de notre construction mentale : elle n'affecte pas l'objet que nous considérons (2).

(1) C'est pour avoir voulu objectiver un simple processus mental que Renan et Vacherot ont confondu infini et indéfini, illimité et imprécis, interminé et indéterminé, et qu'ils ont relégué la divinité dans la catégorie de l'idéal.

(2) Le subjectivisme conteste ces distinctions comme le fruit d'un intellectualisme condamnable. Il est bien dans son rôle en les condamnant, en les dénonçant, lui qui érige les processus intellectuels en objets scientifiques, alors que nous ne les considérons que comme des auxiliaires du savoir. L'idéalisme part des antinomies entre l'objet et le sujet, entre l'idée et son terme, entre le miroir et les choses qu'elle réfléchit, entre la plaque photographique et le sujet qui pose. Et puis, érigeant en postulat inavoué que le même ne peut être connu que par le même, il assigne comme terme aux facultés connaissantes leurs propres opérations. Ce n'est pas cette cheminée que je perçois, c'est l'image réti-

III

Notre dernière démarche de l'idée humaine de Dieu à la formule de Théodicée ou de Théologie est singulièrement facilitée par le travail précédemment accompli.

Si notre intelligence a prise sur l'essence divine ; si le divin vu sous un certain angle constitue pour elle un intelligible, si l'idée tombée du Ciel garde son sens dans la psychologie humaine, la réalité divine devient alors susceptible d'assimilation rationnelle ; elle est perméable aux procédés mentaux qui sont les nôtres et dont nous faisons dériver, grâce à l'enchaînement des raisonnements scientifiques, *la formule scientifique*. La Théodicée, la Théologie et ce qu'on appelle l'évolution du dogme dérivent de là. C'est ce dernier sujet qui va nous occuper dans ses rapports avec la philosophie.

Les corrections dont nous parlons plus haut étant opérées, on ne voit pas pourquoi la donnée révélée ne pourrait pas être mise en comparaison dans une des prémisses avec une donnée rationnelle, similaire ou analogique, entrer dans l'enchaînement syllogistique, et figurer à titre de sujet ou de prédicat dans la proposition conclusive.

nienne ou centrale de cette cheminée ; identifiant la conscience et la perception, il interdit à l'intelligence de percevoir hors du sujet sous le prétexte qu'elle n'a conscience que d'elle-même.

L'on n'a conscience que de soi-même, mais on a conscience de percevoir en soi-même des termes étrangers à soi-même. L'on a conscience d'être miroir. Pourquoi contester la valeur de cette conscience quand elle fait le départ entre les attributs des choses et ses propres réactions au contact des choses ? Pourquoi ne projetons-nous pas la douleur dans la pointe qui nous pique, et pourquoi ne pas nous attribuer l'acuité du corps qui nous blesse ? Pourquoi ne pas projeter l'admiration dans le spectacle, la fatigue dans l'objet pesant, l'abstraction dans l'individu, la netteté dans le panorama ?

Eh bien ! en Théodicée et en Théologie nous n'objectivons pas non plus les modalités de notre concept, ses négations en particulier.

Une école de mathématiciens philosophes ont transporté dans les sciences de la nature ces conceptions idéalistes, et ont inauguré le symbolisme. Pour eux, l'objet scientifique, c'est le procédé mental, c'est le théorème auxiliaire, c'est surtout l'enchaînement des raisonnements mathématiques introduits par les fondateurs des sciences en fonction de la réalité. Les théories et même les lois ne sont plus qu'un symbole accommodatice, arbitraire, mnémotechnique, des séries mathématiques. Appliquée au Dogme, cette théorie transforme les attributs divins, la Trinité, l'Incarnation, en symboles illustratifs des actions morales du croyant et de la vie chrétienne en général.

Mais, avant de développer cette affirmation, nous ne pouvons répéter avec trop d'insistance que ce qui va évoluer, et progresser dans la révélation, ce n'est pas le dépôt de la révélation, c'est l'esprit humain vis-à-vis de ce dépôt, ce n'est pas le foyer de lumière c'est la perception que nous en avons.

On s'accorde à dire que l'ère de la révélation est close avec le Ier siècle, à la mort du dernier apôtre. Alors tous les germes sont dans les sillons : aucune donnée vraiment nouvelle ne tombera plus désormais du Ciel dans la conscience de l'Église. A ce moment précis bien qu'un peu théorique commencent le développement dogmatique et la théologie, qui ne sont que des accommodations successives de notre œil au spectacle surnaturel. La révélation étant entière dès le Ier siècle a toute sa valeur sanctifiante, pragmatique, si l'on veut donner à ce mot toute sa signification d'activité morale et religieuse. Et même l'ignorance des premières générations chrétiennes à l'endroit de l'élaboration dogmatique qui va se produire, ne peut leur créer une situation religieusement inférieure vis-à-vis des générations postérieures. La grâce, par exemple, étant une union de l'âme à Dieu, la connaissance du comment de cette union importe peu par rapport aux effets pratiques qui en découlent.

La révélation se présentera donc sous deux formes : la forme évangélique et apostolique contemporaine du Ier siècle ; et la forme conciliaire et théologique, ou mieux autoritaire, établie ou autorisée par les dirigeants de l'Église ; cette deuxième forme remonte à la première époque d'assimilation rationnelle.

On ne peut que comparer, rapprocher et identifier logiquement ces deux formes sinon terminologiquement. On ne peut pas les opposer l'une à l'autre.

On est convenu de dire maintenant que la seconde est la première en voie d'évolution. Lorsque le sort général de la doctrine évolutionniste déclinera, il paraîtra plus précis de considérer la seconde, comme une traduction rationnelle, comme une interprétation philosophique, comme l'incorporation dans un système, une mise en formule de la première.

Dans la lettre primitive de la révélation aucune notion n'est présentée sous une étiquette abstraite avec la désignation du

genre ontologique à laquelle elle appartient. Tout y est fourni à l'état concret, individué, particulier, comme ce qui est vivant et qui doit propager la vie. Il en est de même de nos connaissances primitives et vulgaires tirées des données sensibles premières, concernant la pesanteur, la chaleur, la lumière, etc. Ces connaissances se transforment pendant la vie de l'individu et de l'humanité en interprétations rationnelles de plus en plus parfaites (1).

L'esprit humain va donc traiter la révélation comme toute autre donnée positive, comme tout autre concept vulgaire, qu'il provienne des sens ou de l'intelligence. Elle va *classer, et* elle va *expliquer*.

Classer, c'est faire rentrer une donnée dans un des cadres de la pensée humaine.

Pourquoi classer? Parce qu'il est de l'essence de l'esprit de procéder du plus connu au moins connu, et que nous ne pouvons définir qu'en désignant le genre et la différence spécifique de la chose à définir, c'est-à-dire en déterminant ce par quoi elle ressemble aux autres choses et par quoi elle en diffère.

Puisque le dogme est un intelligible, il doit rentrer dans la catégorie des réalités humaines avec lesquelles il se trouve en communion ; et il doit, une fois classifié, pouvoir revêtir les caractères essentiels des individus de sa classe.

La théologie n'a pas isolé du premier coup les caractères qui permettent de faire rentrer une espèce révélée dans une classe de notions humaines similaires. Quel nom convient-il de donner à ces deux qui ne font qu'un, qui néanmoins diffèrent l'un de l'autre en quelque sorte puisqu'ils se donnent la réplique : *Ego et Pater unum sumus?* Sont-ce des personnes? Ce par quoi ils sont identiques est-ce la nature? Dans quelle catégorie de réalités intelligibles rentrent ces individus? De quelle autre est cette entité en laquelle ils se conviennent au point de ne faire qu'un?

Il a fallu trois siècles pour que les formules fussent bien arrêtées et que le classement fût définitif. Et jusque-là que

(1) La notion vulgaire de cheval, par exemple, deviendra une définition savante d'histoire naturelle. Le sel deviendra en langage chimique du chlorure de sodium.

d'indécisions, que d'imprécisions, que d'écarts de langage ! Quels périls une classification erronée faisait courir au dogme ! Heureusement le pouvoir conservateur de l'institution chrétienne veillait. Il ne pouvait pas condammer les assimilations vicieuses sans indiquer les vraies implicitement ou explicitement. Le langage des Conciles a reconnu dans les individus divins des personnes ; et dans l'ensemble de leurs propriétés communes, une nature. La forme évangélique du Dogme a revêtu la forme conciliaire. Ainsi progresse dans l'humanité la connaissance de la révélation.

Toutefois ce rapprochement des données divines et des données humaines comporte quelques variétés. Nous en distinguerons trois principalement : cas d'équation (1), cas d'analogie proportionnelle, cas de simple comparaison métaphorique.

1° Le premier cas est celui de l'exemple cité plus haut. Le Père et le Fils peuvent être identifiés à des personnes. Je leur attribue par voie d'équation les propriétés essentielles renfermées dans le concept de personne que j'ai puisées dans les créatures, les modes contingents étant supprimés.

Saint Jean me dit que Dieu est Charité. Je dégage les notes essentielles du concept de charité, et je les attribue à Dieu, déduction faite des modes contingents. J'agis ainsi par voie d'équation chaque fois que la notion considérée n'a pas besoin d'être corrigée en elle-même, qu'elle est compatible avec la simplicité divine.

Mais on vient me dire que les cadres génériques dans lesquels je place les faits relevés sont des entités métaphysiques, des fonctions rationnelles qui relèvent d'un système philosophique qui, s'il n'est pas actuellement caduc, peut le devenir. On me reproche de lier la fortune du dogme au sort d'une école.

Distinguons le terme d'apparence systématique de la donnée qu'il recouvre. Nous trouvons dans la formule du dogme les mots de personne, de nature, de substance, d'unité, de distinction, d'identité qui appartiennent d'ailleurs au vocabulaire de toutes les synthèses philosophiques. Mais l'Église enseignante

(1) J'emploie ce terme d'équation à défaut de terme plus expressif. On aura bien soin de ne pas le prendre dans le sens d'une identité de genre ou d'espèce, mais d'une ressemblance noyée dans les différences.

ne les emploie que dans un sens positif, pour désigner des faits primitifs d'expérience interne ou externe. Quoi de plus expérimental et de moins caduc que l'idée du moi, de ses facultés et de ses opérations! Le dogme appelle l'un personne et l'ensemble des autres, considérées dans leur principe d'activité radical, nature.

Le mot varie selon les langues, il peut varier selon les siècles : les réalités qu'il recouvre sont immuables. Il faut prendre les mots selon le sens contemporain de l'élaboration dogmatique.

Ne peut-on pas classer de la même manière, non plus seulement le contenu dogmatique relatif aux attributs de la divinité et à ses actes immanents, mais ses opérations *ad extrà,* celles dont les créatures sont le théâtre ?

Personne n'en disconvient; la définition de la réalité surnaturelle ne motive pas cette fois de transposition d'idées, de traduction de concept, comme lorsqu'il s'agit de penser l'Infini. C'est au sens propre qu'il faut entendre les termes de substance, d'accidents, de changement, de transsubstantiation, d'incarnation, d'assomption, etc...

Ici encore ces termes ne recouvrent pas d'entités de raison. Leur apparence métaphysique désigne des phénomènes d'observation directe intérieure ou extérieure. L'idée de l'être et de ses qualités nous vaut les mots de substance et d'accidents. La dualité si vivement ressentie dans notre conscience nous vaut les antinomies de la chair et de l'esprit. La transsubstantiation n'est qu'un changement qui se passe au-dessous des phénomènes sensibles dans la région la plus profonde de l'être.

2° Dans le second cas, la réalité surnaturelle est présentée par la révélation sous un aspect conceptuel qui ne peut lui convenir en propre, mais qui lui est proportionnel. Une manière d'être infinie ne peut entrer en équation avec une manière d'être contingente, mais la loi d'après laquelle évolue chacune de ces manières d'être, prise sur sa trajectoire, peut être la même : la relation que chacune d'elles entretient avec ses antécédents et avec ses conséquents peut comporter la même définition. Il règne alors entr'elles une analogie de proportionnalité.

Ego sum vitis, vos palmites. Christus est caput Ecclesiæ. Unum

corpus sumus. Cette analogie est poussée très avant par saint Paul. Il y a autre chose dans ce rapprochement qu'une simple métaphore continuée. D'autre part, ces phénomènes biologiques ne sont pas le type achevé de la vie surnaturelle qui s'échange entre le Christ et les êtres informés par la grâce. Nous les appellerons des phénomènes proportionnels, et le parallélisme entre la biologie surnaturelle et la biologie naturelle pourra être poussé au-delà des termes de la révélation, dans les limites du rapport initial.

L'analogie biologique nous fait pénétrer non seulement le dogme de la Communion des saints, l'état de solidarité des âmes à travers les trois mondes, mais les conséquences du péché originel, le mérite et le démérite, elle jette une vive clarté sur les principaux chapitres de la synthèse morale chrétienne.

Peut-être y a-t-il mieux que des rapports de proportion entre les origines des personnes divines et les opérations intellectuelles de l'homme ? Saint Jean a écrit le mot suggestif : *Deus erat Verbum,* qui a ouvert à la Théologie des horizons immenses. Il faut lire dans les *Élévations sur les Mystères* (deuxième semaine), les plus belles pages que connaisse peut-être la psychologie appliquée à la révélation.

Ces procédés d'explication par voie de proportionnalité sont constamment utilisés par les sciences physiques depuis qu'elles appellent les mathématiques à leur secours.

Quoi de plus hétérogène que la qualité et la quantité, qu'une force et une figure de géométrie ! Mais quels services elles se rendent si leurs variations sont proportionnelles !

Qu'y a-t-il de commun entre des forces qui s'associent et des lignes géométriques qui se croisent ? Et cependant la mécanique est basée sur le parallélogramme des forces. Quels rapports ontologiques trouvera-t-on entre les divisions du continu et les variations de pression d'un gaz ? Et cependant nous croyons au manomètre.

Mais combien est délicat le maniement du procédé proportionnaliste ! Dans les sciences de la nature l'expérimentation est le garde-fou de l'hypothèse. Le parallélisme cesse dès qu'il contredit les faits.

L'histoire du dogme a retenu les assimilations outrées, les inférences abusives auxquelles se sont livrés d'anciens auteurs sur la rédemption du Christ. Ils avaient pris au pied de la lettre l'analogie de rachat qui dans les saintes lettres caractérise l'acte expiatoire du Christ : ils étaient allés jusqu'à imaginer comme un marchandage entre Dieu et le démon se disputant la propriété des âmes.

Heureusement veille le pouvoir conservateur de l'institution chrétienne. L'autorité dans l'Église c'est la vérité révélée en état de légitime défense. Sa décision tient lieu dans l'interprétation du dogme de l'expérimentation dans les sciences physiques.

3° Dans le troisième cas, la donnée révélée s'enveloppe dans un cadre intelligible comme l'idée dans la métaphore, comme la morale dans l'apologue, l'enseignement dans la parabole. Il n'y a plus d'équation de l'une à l'autre, ni de parallélisme dans le développement, il n'y a plus qu'illustration et symbolisme conventionnel. « Le royaume du ciel est semblable à un roi qui loue ses domaines, ou qui fait les noces de son fils. » La proportionnalité n'est qu'un rapprochement vague et accidentel, étranger à la nature intime des choses.

Une fois classée dans l'une de ces trois catégories, la donnée divine peut entrer dans l'enchaînement dialectique. D'ailleurs on ne classe que pour *expliquer*.

Il est des séries de causes et d'effets subordonnés présentés par le dogme lui-même. Il suffit de fixer l'ordre des antécédents et des conséquents. Ces rapports d'antériorité et de postériorité logique pourraient s'appeler des lois dogmatiques, par analogie avec les lois physiques qui enregistrent l'ordre d'apparition des phénomènes.

Ainsi l'unité de personne en Jésus-Christ explique la maternité divine de Marie, et la maternité divine est logiquement antérieure à l'Immaculée Conception. Les erreurs qui ont défiguré l'ordre logique des faits dogmatiques ont été stigmatisées par l'Église, qui, en exposant la véritable genèse des dogmes, a fait progresser notre intelligence des réalités surnaturelles.

Mais ces enchaînements partiels ne forment que des tronçons

isolés. Il est peut-être possible de former des chaînes étendues.

En physique, les lois particulières sont réduites à l'unité, grâce aux théories. Ainsi avons-nous en théologie les systèmes, dont les premiers principes sont empruntés à la métaphysique, et dont le développement déductif est assez ample pour embrasser plusieurs séries de données dogmatiques. La variété, voire l'opposition des synthèses métaphysiques, amène la variété et l'opposition des systèmes théologiques. Les sciences nous ont habitués à la variété et à la contrariété des théories. Les systèmes théologiques qui respectent les liaisons dogmatiques, comme les théories scientifiques qui respectent les lois, sont parfaitement recevables, et dans la mesure où ils les respectent.

En théologie, les théories sont, comme en science, des hypothèses consolidées qui permettent d'embrasser d'un seul regard un grand nombre de faits et de lois apparemment divergents, et de solutionner nombre de doutes et de problèmes autrement insolubles.

Le passage direct de ces théories à ces lois reste toujours hypothétique, puisque l'expérience directe ne pourra jamais l'atteindre ; mais l'abondance des lumières que procure l'utilisation des théories suffit amplement aux exigences de l'esprit humain en matière de certitude. Les services rendus à l'astronomie par l'hypothèse de la gravitation universelle sont incalculables.

Disons hardiment que sur bien des chapitres ces services suffisent à conférer aux hypothèses une vérité intrinsèque. Autrement il faudrait dire que les sciences sont incapables d'acquisitions définitives.

Pourquoi le Dogme ne pourrait-il pas lui aussi conférer une certitude intrinsèque aux systèmes métaphysiques sans lesquels il est inexplicable et qui jettent sur lui une lumière singulière ? C'est ainsi que le Concile de Vienne a lié officiellement au dogme de l'Incarnation le système péripatéticien de la matière et de la forme.

L'Église ne cache pas ses préférences pour les thèses essentielles de la philosophie de l'École. Dans la Trinité les considérations psychologiques auxquelles nous avons fait allusion,

dans l'Incarnation les thèses sur l'essence et l'existence, dans l'Eucharistie la conception de la potentialité de la matière..., etc., rallient les suffrages de la plus grande partie des docteurs et des théologiens.

Ne jamais heurter les dogmes, en découvrir les affinités cachées, les lier au système général du monde, donner sur les problèmes les plus transcendants et les plus dissemblables les solutions les plus lumineuses et les plus cohérentes, voilà bien des services rendus par la philosophie de saint Thomas à la révélation chrétienne.

Mais la formule du dogme a également ses antipathies. La doctrine de Descartes sur l'essence de la matière est inconciliable avec la distinction dogmatique entre les accidents et la substance du pain dans le mystère de l'Eucharistie. L'histoire de la théologie signalera ainsi à travers les temps quelques antinomies qui ont motivé les censures ecclésiastiques.

Observons que le dogme n'est pas seul à condamner certaines positions philosophiques. La définition cartésienne de la matière que le dogme réprouve ne trouve pas grâce devant la science. Tout un chapitre de psychologie, la pathologie mentale, condamne sans rémission cette autre prétention de Descartes que l'essence de l'âme n'est que de penser.

On voit, par ce qui précède, quelle carrière s'ouvre indéfinie au développement de la forme savante de la réalité divine.

Chaque génération qui renouvelle les données des sciences rajeunit la philosophie, et restaure par conséquent le véhicule rationnel des données surnaturelles.

C'est sur le travail de systématisation que portera l'effort incessant de l'esprit humain stimulé et soutenu par les conquêtes incessantes du savoir universel.

Nous sommes loin d'une évolution dogmatique qui serait une altération de la substance du dogme.

Mais, pour être fixée, la formule du dogme est-elle figée? Quel est son degré de mobilité? Admet-elle des équivalences? Sa traduction idéologique, son revêtement conceptuel sont-ils susceptibles de renouvellement, de rajeunissement, donc de modification? Dans quels cas et dans quelle mesure? Tranchons rapidement cette difficulté.

Si par formule on entend l'enveloppe verbale des conceptions

sur la réalité divine, cet ensemble d'images visuelles, motrices, auditives, qui évoquent ou supportent les notions surnaturelles, comme les mots d'une langue éveillent ou subjectent les idées, alors la formule dogmatique comporte autant de variétés que de dialectes.

De même, si l'on veut parler de ces termes abstraits de substance, de personne, d'accidents, qui ont, comme nous l'avons dit, une signification concrète, immuable comme la constitution de l'homme et de l'Univers, alors la formule dogmatique peut admettre des formules équivalentes, mais on ne voit guère l'avantage d'une substitution.

Si par formule on entend le résultat mental de la fusion opérée entre les données surnaturelles et les données rationnelles, le fruit de l'assimilation par l'esprit des notions divines, alors nous nous trouvons en présence de trois solutions qui correspondent aux trois positions que nous avons décrites de la pensée humaine devant le texte révélé.

a. Les formules conciliaires qui rangent les réalités divines dans les catégories rationnelles qui leur correspondent exactement et qui sont l'image et la ressemblance ontologique, celles-là sont absolument invariables : elles sont des acquisitions définitives de l'esprit humain, qu'il ne peut modifier sans les répudier, et qu'il ne peut répudier sans reculer dans l'ignorance, ou sans verser dans l'erreur ou sans rentrer dans l'imprécis. Du même ordre est l'immobilité des vérités mathématiques et d'un grand nombre de lois physiques.

b. La variation pourrait théoriquement porter sur les notions humaines qui sont vis-à-vis des réalités surnaturelles dans la situation de variables proportionnelles.

On ne peut identifier une manière d'être contingente et une modalité infinie. La notion humaine parallèle n'est pas en elle-même l'objet de la foi : elle n'entre dans la formule du dogme qu'à titre représentatif et indicatif. Sa valeur propre peut être nulle à la rigueur ; elle peut ne dépendre que d'une époque et d'un milieu.

Mais on ne supprime une fonction que lorsqu'on la remplace. On peut en trouver d'équivalentes, peut-être, mais pas de plus parfaites que celles des textes inspirés ou des textes conciliaires. N'y a-t-il pas une grave incorrection à remplacer

une notion livrée par le Christ ou par un auteur inspiré, ou élaborée par une lente et puissante application des génies et des saints? Quel intérêt aurait-on par exemple à substituer des équivalences à l'analogie psychologique de la Trinité, à l'analogie biologique du corps du Christ, à la descente du Christ dans les régions inférieures?

c. Mais s'il s'agit de ces métaphores ou apologues qui n'ont pas de parallélisme intrinsèque, mais seulement un rapport conventionnel avec la donnée révélée, alors la relativité est complète (1).

Ce qui paraît acquis à la fin de cette étude, et ce qui est définitif, c'est que le divin parmi nous est un intelligible, qui peut être traité sous les réserves de droit, comme toutes les données scientifiques et psychologiques, c'est-à-dire qu'il s'est soumis aux conditions qui président à l'élaboration de tout savoir humain.

Il est sous l'empire de deux forces qui mènent le monde des idées, comme celui de la matière, une force motrice et une force de direction.

La force motrice, c'est le pouvoir d'investigation, la curiosité intellectuelle naturelle à l'homme, accrus et stimulés tantôt par l'amour, tantôt par la haine, le tout en conformité avec les desseins positifs de la Cause première.

Le pouvoir de direction et de contrôle (2), au lieu d'être exercé comme dans les sciences mathématiques ou métaphysiques par

(1) Je proposerai, sous toutes réserves bien entendu, un procédé, qui permet de distinguer le genre de rapprochement qu'il convient d'établir entre la donnée surnaturelle et la notion humaine qui l'exprime dans la formule du dogme. Il consiste à construire la formule contradictoire du dogme et à la censurer.

Exemple : « Si quelqu'un soutient que le Père et le Fils et le Saint-Esprit ne sont pas de *vraies* personnes, qu'il soit anathème. » La censure vaut dans cet exemple.

Exemple : « Si quelqu'un soutient que l'acte expiatoire du Christ n'est pas un *vrai* marché », qu'il soit anathème. La censure ne vaut pas dans ce deuxième exemple. Au contraire, elle s'applique si nous concevons la proposition de cette autre manière : Si quelqu'un soutient que l'acte expiatoire du Christ n'est pas *comme* un marché, qu'il soit anathème.

Même différence entre ces deux propositions : « Si quelqu'un soutient que le Christ n'est pas une *vraie* vigne, et les fidèles de *vrais* rameaux, etc... » « Si quelqu'un soutient que le Christ n'est pas *comme* une vigne, et les fidèles *comme* des rameaux, qu'il soit anathème. »

La véritable portée de la formule dogmatique ressort de cette épreuve.

(2) L'autorité religieuse possède également un pouvoir d'initiative, mais en face de l'initiative humaine, elle n'exerce qu'un rôle modérateur.

le principe de contradiction, ou comme dans les sciences physiques par l'expérimentation, est un pouvoir vivant et concret, héritier de l'inerrance du Christ et investi par lui d'une autorité doctrinale.

A l'actif ou à la charge de la force impulsive, mettez les délais, les intermittences, les longueurs ou les précipitations dans l'interprétation rationnelle de la révélation, ses épanouissements, mais aussi ses altérations.

A l'actif de la direction, mettez ce qui est inhibition, rectification, condamnation, justification, notation ou approbation des initiatives de la force motrice.

Si vous n'envisagez qu'un des facteurs du mouvement, ou si vous l'appréciez à l'exclusion de l'autre, votre perspective risque d'être défectueuse.

Si vous n'avez égard qu'au pouvoir modérateur de l'autorité, vous suspecterez toutes les initiatives de la raison, vous verserez dans un dogmatisme étroit, intransigeant, décourageant, vous aigrirez les précurseurs, vous étendrez aux matières libres l'assentiment réservé aux matières de foi, vous arriverez à acquérir cette mentalité qui faisait dire naïvement au Dr Ward qu'il voudrait lire chaque jour en ouvrant son journal une assertion dogmatique nouvelle.

Si vous ne considérez que la force motrice du progrès, vous autoriserez toutes les hardiesses ; vous les laisserez tellement s'invétérer et faire corps avec la personne de leurs partisans, qu'il ne sera plus possible de frapper les unes sans briser les autres. L'Église vous semblera s'être mise en travers de tous les essors de l'esprit humain et n'avoir fait pendant deux mille ans d'histoire qu'esquisser le geste de la condamnation.

Votre optique ne sera sûre que lorsqu'elle sera complète. Vous verrez juste lorsque vous verrez l'homme et Dieu collaborer pour interpréter savamment le dépôt primitif de la révélation, comme ils ont collaboré dans la rédaction de ce même dépôt initial, lorsque vous verrez Dieu et l'homme collaborer dans la vie morale et sacramentelle de l'Église, mieux que cela, plus haut que cela, quand vous aurez compris l'union de la divinité et de l'humanité dans la personne du Christ.

M. GOSSARD.

L'UNION DU SUJET ET DE L'OBJET

DANS LA PERCEPTION DES SENS EXTERNES

II

Application de la théorie à la perception des sens externes.

Après l'exposé de la théorie générale sur l'action transitive, il nous reste à l'appliquer; et cette seconde partie de notre tâche sera relativement facile.

Observons seulement que, dans tout ce qui va suivre, nous supposerons connue la doctrine de l'union substantielle de l'âme avec le corps et de l'unité du sujet sentant. C'est l'*organe animé* qui sent. Et ce n'est pas seulement l'organe nerveux central (le cerveau) qui sent, mais aussi l'organe périphérique. Du reste, celui-ci n'est qu'une expansion du premier, un centre nerveux porté à la périphérie, comme on l'observe dans l'évolution de l'embryon. En sorte que ces deux thèses de la perception immédiate des sens externes et du composé humain sont pour nous inséparables et marchent de pair.

* * *

C'est Aristote qui, le premier, nous a enseigné que la sensation est une espèce de mouvement, soumise à la théorie générale du mouvement et de son action transitive : « La sensation en acte, nous dit-il dans sa *Physique*, est un mouvement qui se passe dans le corps, lorsque le sens est mû ;... le mobile animé a conscience de ce qu'il éprouve, le mobile inanimé n'en a pas

conscience (1) » ; c'est la seule différence essentielle. Ailleurs, il applique à la sensation les lois du mouvement, et par ce procédé il arrive aux solutions les plus ingénieuses et les plus vraisemblables de plusieurs autres questions (2).

Saint Thomas ne tient pas un autre langage ; il nous provoque sans cesse à comparer le sensible et le sens au moteur et au mobile, à l'agent et au patient. « Sensus autem comparatur ad sensibile, sicut patiens ad agens (3). » — « Ut probat philosophus (*De anima*, II, c. v) sentire accidit in ipso moveri a sensibilibus exterioribus, unde non potest homo sentire absque exteriori sensibili, sicut non potest aliquid moveri absque movente (4). »

Mais s'il tient à nous apprendre que la sensation est un mouvement, il ne tient pas moins à nous faire bien remarquer que le mouvement sensible n'est pas encore la connaissance, qu'il la précède seulement et la provoque. « Moveri ab objecto non est de ratione cognoscentis in quantum est cognoscens, sed in quantum est potentia cognoscens (5). »

De ces textes, et d'une foule d'autres que nous avons étudiés ailleurs plus longuement (6), il résulte (ce qu'il est facile de vérifier par notre expérience) que la perception des sens traverse deux phases successives et chronologiquement distinctes :

1° L'objet agit sur l'organe sensible comme le moteur sur le mobile, en lui communiquant son acte. C'est la phase *passive*.

2° Cet acte physique est perçu par le sens qui le reçoit et en prend directement conscience (7). C'est la phase *active* de l'*intuition*, qui se termine en s'exprimant par une *représentation*.

(1) Ἡ γὰρ αἴσθησις ἡ κατ' ἐνέργειαν κίνησίς ἐστι διὰ σώματος, πασχούσης τι τῆς αἰσθήσεως... καὶ τὸ μὲν λανθάνει, τὸ δ' οὐ λανθάνει πάσχον. (Aristote : *Phys.*, l. VII, c. II, § 4.) — « Et ideo quæ non recipiunt formas nisi materialiter, nullo modo sunt cognoscitivæ sicut plantæ. » (Saint Thomas, I, q. LXXXIV, a. 2.)

(2) Aristote : *De sensu*, c. III, VII.

(3) Saint Thomas : *De veritate*, q. XXVI, a. 3.

(4) *Contra gent.*, I, II, c. LVII. — Aristote : *Méta.*, IV, c. V, fin.

(5) *Summa th.*, I^a, q. LVI, a. I.

(6) Cf. t. V, *L'objectivité des sens externes*.

(7) Il ne s'agit pas ici de la conscience *réfléchie*, mais *directe* seulement.

Il suffira donc, pour bien comprendre d'abord la première phase passive, de nous rappeler ce que nous en avons dit dans la théorie du moteur et du mobile, et que nous résumerons ainsi :

1° *Avant* le choc, le moteur, — par exemple, le rayon de lumière, la figure de l'objet, — est en acte ; le mobile en puissance passive de recevoir cet acte ;

2° *Pendant* le choc, l'acte du moteur est dans le mobile qu'il informe. Il n'y a réellement qu'un seul acte commun à l'agent et au patient ; il n'y a qu'une distinction purement logique entre l'acte produit par l'agent et l'acte reçu par le patient ; comme la route d'Athènes à Thèbes, nous a dit Aristote, est la même que celle de Thèbes à Athènes, quoique le sens soit différent (1). Il y a donc identité d'acte, mais bien entendu pas d'identité de substance : « Accipit formam sine materia. »

3° Au contraire, après le choc, l'acte du mobile n'est plus identiquement le même que celui du moteur ; la forme du mobile n'est pas un fragment de la forme du moteur, mais une forme nouvelle qu'a engendrée, pour ainsi dire, leur union. En d'autres termes, le moteur n'a laissé que son empreinte dans le mobile ou ne lui a communiqué qu'un mouvement *semblable* au sien.

Cette théorie générale bien comprise, il est facile de l'appliquer à la perception des sens, notamment au toucher et à la perception des qualités *premières :* présence, étendue, figure, résistance, dureté, etc. Le lecteur. s'il le veut, peut excepter les qualités *secondes,* telles que les couleurs, les sons, etc. (2). Mais nous nous réservons de montrer ailleurs que cette exception n'est nullement justifiée par les données scientifiques, comme M. Bergson et plusieurs autres contemporains ont déjà

(1) Par *acte commun* à l'action et à la passion, il faut donc bien se garder d'entendre *une résultante* de deux actions différentes : ce serait là un énorme contre sens et contre-bon-sens, comme nous l'avons expliqué plus haut. Ajouter que les actes sont *un* par ressemblance ou par définition, serait en outre retomber dans la théorie des images intermédiaires. Cette correction est insuffisante.

(2) « Il est le seul (le tact) à prendre pied dans l'absolu. » (Piat : *Insuff. des phil. de l'intuition*, p. 72.)

eu le courage de le reconnaître, malgré les préjugés contraires, si tenaces soient-ils (1).

L'objet sensible agit donc sur le sens, comme le moteur sur le mobile, par exemple, nous dit Aristote, comme le cachet sur la cire. Or, si la cire *avait conscience,* au moment même du contact ou de l'impression, elle percevrait nécessairement l'acte extensif et figuré ou la figure du cachet qui s'imprime en elle et qui l'informe, puisque l'acte du moteur est identique à l'acte reçu dans le mobile. « Unus et idem actus sensibilis et sentientis sed ratione differunt (2). » — « Sensus in actu est sensibile in actu, quia ex utroque fit unum sicut ex actu et potentia (3). » Eh! pourquoi le rôle de la connaissance ne consisterait-il pas à saisir tel quel ce qui lui est donné? Or, quelque chose nous est certainement donné dans le contact, comme le montre l'état de passivité où nous sommes vis-à-vis des résistances, des reliefs et des figures, des lumières et des sons, etc.

Mais *après* le moment du contact ou de l'impression, cette identité d'acte a cessé, l'action du cachet a disparu, et la cire n'aurait plus conscience que de l'*effet* de cette action, c'est-à-dire de la nouvelle forme subjective produite en elle pendant l'impression du cachet, *si elle persévère encore.*

Un autre exemple va achever de mettre en lumière la simplicité et la vérité de cette théorie. Nous l'emprunterons aux expériences de physique si connues sous le nom de *phénomènes d'influence.*

Deux cordes de violon étant fixées à une certaine distance l'une de l'autre, et tendues de manière à donner exactement la même note, si l'on en fait vibrer une, l'autre entrera *spontanément* en vibration, et résonnera à l'unisson, parce que l'onde sonore ayant rencontré sur son passage un corps disposé à la recevoir et capable de vibrer à l'unisson, lui a communiqué son acte et lui a imprimé sa ressemblance (4).

(1) « Les données de nos différents sens sont des qualités des choses, perçues d'abord en elles-mêmes, plutôt qu'en nous. » (Bergson : *Matière et Mémoire*, pp. 39, 66, 217, 225, 228.) — Cf. notre étude sur l'*Objectivité*, p. 155-236.

(2) Saint Thomas : *De anima,* l. III, lec. 2.

(3) Saint Thomas : Ia, q. LV, a. 1, ad 2m. — Aristote : *De anima*, l. III, c. II.

(4) Au lieu de choisir comme exemple les phénomènes « d'influence *sonore* », nous aurions pu prendre les phénomènes « de résonnance *lumineuse* », qui leur sont tout à fait comparables, ou bien ceux d'influence par « rayonnement *calorique* », par « induction *electrique* », etc.

Si, par hasard, cette deuxième corde était vivante et *avait conscience*, que devrait-elle percevoir?

1° *Avant* le passage de l'onde sonore, elle n'aurait conscience que de son repos.

2° *Pendant* l'impulsion de l'onde sonore, elle aurait conscience de cette action sonore étrangère qui la frappe, qui la pénètre ou qui l'anime. Ce serait un acte de *perception extérieure et objective*.

3° *Après* le passage de cette onde sonore, elle n'aurait plus conscience que d'elle-même, et de sa propre modification vibratoire, si elle persévère en s'affaiblissant après l'impulsion reçue (1). Ce serait un acte de *perception interne et subjective*.

Eh bien! ce que nous venons de supposer dans cette seconde corde de violon, se réalise exactement dans les fibres de Corti dont l'oreille est pourvue, et qui sont semblables à une harpe pleine de vie et de conscience. Ces fibres de Corti vibrent par un simple phénomène d'influence à l'unisson de toutes les notes et de tous les timbres sonores. De même, les bâtonnets et les cônes de la rétine, les papilles du tact et les fibres de tous les autres sens vibrent pareillement à l'unisson de tous les phénomènes lumineux, caloriques, etc., qui viennent à les frapper, et nous donnent fidèlement le *bis* de tous les phénomènes sensibles (2). En sorte que le phénomène interne de l'organe mû est identique au phénomène externe; c'est toujours un phénomène physique; il s'y ajoute seulement, sans le dénaturer, le sentiment de la conscience, ou si l'on préfère

(1) Les fibres de Corti ne vibrent guère que pendant le passage de l'onde sonore, comme le prouve l'audition distincte et sans confusion des triples et des quadruples croches. Au contraire, la rétine peut encore vibrer après le passage de l'onde lumineuse, comme le démontre la persistance de l'*image consécutive*, ou bien l'expérience vulgaire d'un tison ardent que l'on agite et qui nous apparait comme un cercle de feu.

(2) Ἔστι γὰρ ἐν αὐτῇ τὰ ὅμοια σχήματα καὶ κινήσεις. « Sensus habet in se figuras motusque similes. » (Aristote : *De Memoria*, c. II.) — « Videns est tanquam coloratum quia in vidente est similitudo coloris, unde videns est simile colorato... quia unumquodque organum sensus est susceptivum speciei sensibilis sine materia... Et non solum videns est tanquam coloratum et simile colorato; sed etiam actus cujuslibet sensus est unus et idem subjecto cum actu sensibili, sed ratione non est unus. — Unus et idem est actus sensibilis et sentientis, sed ratione differunt. Actus sonativi vel soni est sonatio, auditivi autem actus est auditio; et quod de auditu et sono dictum est, eadem ratione se habet in aliis sensibilibus. » (Saint Thomas : *De anima*, l. III, lec. 2. — Cf. Aristote : *Phys.*, l. III; *De anima*, l. III, c. II.)

la double intuition consciente du non-moi et du moi, de l'action reçue et de la passion produite en nous, ainsi que toutes les émotions qu'un phénomène physique ne peut manquer d'exciter, par réaction, dans un être vivant qui le subit avec conscience ; émotions indéfinissables, mais qui se traduisent toujours par la peine ou le plaisir, l'attrait ou la répulsion, etc.

Dès lors, on conçoit facilement qu'un instrument qui vibre à l'unisson du phénomène extérieur, et qui nous en reproduit le *bis,* d'une manière pour ainsi dire automatique et passive, puisse être un instrument de perception extérieure et même de perception immédiate ; tandis qu'un organe qui exercerait une *activité propre* à l'occasion d'une excitation extérieure de nature différente, par exemple, une lyre qui résonnerait sous les doigts de l'artiste, et produirait des sons propres fort différents de l'action mécanique qui les excite, — comme l'ont imaginé les inventeurs de l'hypothèse des *énergies spécifiques* propres à chaque nerf (1), — ne pourrait être un organe de perception extérieure. Serait-il vivant et conscient, il ne nous révélerait que des émotions intérieures, signes et étiquettes symboliques des causes inconnues qui les ont provoquées.

Ce qui a trompé les savants défenseurs de cette seconde hypothèse, c'est que les nerfs sensibles de nos organes, qui vibrent *par influence* dans le cas de perception normale, peuvent aussi, comme la lyre, vibrer de la seconde manière *par réaction*. C'est le cas des phosphènes, des lueurs et des images subjectives qui se produisent artificiellement par des excitations mécaniques ou morbides. Notez que, dans les deux cas, les nerfs doivent être doués d'*énergie spécifique*, soit pour vibrer passivement par influence, soit pour vibrer activement par réaction. Mais ce dernier cas ne nous montre qu'un jeu anormal, que l'on a tort de confondre avec le jeu naturel et normal de ces merveilleux instruments (2).

(1) Wundt reconnaît que la doctrine des *énergies spécifiques* n'est qu'un écho physiologique du subjectivisme kantien, et nullement une interprétation impartiale des faits scientifiques.

(2) Voilà une nouvelle preuve qu'il est au moins dangereux de chercher l'explication du jeu naturel de nos facultés dans les faits anormaux et pathologiques : un même instrument pouvant être employé de diverses manières, normalement ou à contre sens, et produire des effets différents.

Ce double jeu est encore plus manifeste dans l'organe visuel, car l'œil humain, semblable à la chambre noire de nos photographes, peut être à volonté un instrument de réception des images extérieures, ou, en sens contraire, un instrument de projection de ses propres images. Raison de plus, encore une fois, pour éviter avec soin de les confondre. Dans le jeu normal, celui de la perception objective, le sens ne doit point jouer un rôle *actif*, mais un rôle *passif*, au moins dans la première phase de la sensation externe.

Ce mécanisme étant bien compris, il devient possible et même assez facile d'expliquer les diverses énigmes contenues dans le phénomène de la perception sensible.

*
* *

1° Et d'abord le *sentiment d'extériorité*, que nous éprouvons lorsqu'un objet nous frappe, s'explique désormais tout naturellement. Si le patient reçoit réellement en lui-même l'action étrangère de l'agent, il n'est plus étonnant qu'il ait conscience de saisir le non-moi dans le moi. Dès lors, sentant en nous une action qui n'est pas à nous, mais à un agent étranger, il est tout naturel que nous cherchions à la projeter au dehors, dans la direction d'où elle vient, à la remettre pour ainsi dire à sa place, à la distance exacte que l'expérience du tact nous a apprise.

Cette explication si simple et si lumineuse de nos vieux scolastiques a été remise en honneur au Collège de France par M. Bergson, avec un courage qui n'est pas sans mérite, et malgré l'opposition de ses meilleurs disciples. « Nous saisissons, dit-il, dans notre perception, tout à la fois, un état de notre conscience et une réalité indépendante de nous (1) ». Que si, au contraire, ajoute-t-il, ma conscience, — loin de saisir en moi une action étrangère, — ne pouvait y saisir que le moi et les modifications du moi, il serait impossible d'expliquer le sentiment que nous éprouvons d'extériorité et de présence du non-moi. Ce serait un vrai « miracle », comme le dit ironiquement

(1) Bergson : *Matière et Mémoire*, pp. 227, 244.

M. Bergson, ou plutôt un contre sens et un contre-bon-sens.

Il ne serait pas moins impossible de faire un triage entre toutes nos sensations également subjectives, pour projeter les unes à l'extérieur, tandis que nous refusons de projeter les autres. Et cependant, ce triage nous le faisons à merveille. Ainsi, lorsque je palpe une pointe d'aiguille, j'attribue, non pas au doigt mais à l'aiguille, la figure pointue, et je me garde bien de lui attribuer la piqûre en creux ou la douleur que j'éprouve. Je reconnais donc entre ces deux phénomènes une différence radicale, comme entre la perception du moi et celle du non-moi : l'un et l'autre sont également donnés par la conscience.

On nous objecte aussitôt les cas d'hallucination et de folie, où le moi et le non-moi paraissent se confondre et ne pouvoir plus se distinguer. Nous aurons deux réponses : 1° Ces cas seraient-ils des contrefaçons complètes, impossibles à distinguer, — ce que nous n'accordons pas, — la contrefaçon supposerait encore l'original contrefait, bien loin de le supprimer. L'hallucination suppose donc la vraie perception externe, sans laquelle la contrefaçon serait impossible. M. Bergson fait aussi la même réplique à ceux de nos contemporains qui s'inclinent encore avec un respect idolâtrique devant la formule de Taine : « La perception est une hallucination vraie. » — Voici ses paroles : « Nous l'avons déjà dit, et nous ne saurions trop le répéter : nos théories (modernes) de la perception sont tout entières viciées par cette idée que si un certain dispositif produit, à un certain moment donné, l'illusion d'une certaine perception, il a toujours pu suffire à produire cette perception même (1). » Mais il faut aller plus loin et nier que l'halluciné ne puisse plus distinguer le moi et le non-moi. Ce sera notre seconde réponse.

2° L'halluciné qui, par exemple, se croit piqué par des pointes d'aiguilles, et qui souffre réellement, n'attribuera jamais aux aiguilles, ni à un autre objet, sa propre douleur. En effet, il ne projette point au dehors sa modification subjective douloureuse. Il ne confond donc nullement le moi avec un non-moi, et les distingue très bien. Il se croit piqué seulement

(1) Bergson : *Matière et Mémoire*, p. 239.

par des aiguilles réelles, alors qu'elles sont imaginaires : ce qui est bien différent. Il est vrai qu'il projette au dehors ses images visuelles hallucinatoires et qu'il est tenté de les prendre pour des objets étrangers. De telles images proviennent, en effet, habituellement d'objets étrangers, et le malade ne se doute même pas qu'elles puissent provenir de son cerveau ou de sa rétine. La confusion est donc facile au premier abord et excusable. Mais si l'halluciné garde son sang-froid, et s'il observe avec calme un phénomène si extraordinaire, il reconnaît bien vite que la contrefaçon est si grossière qu'il est impossible de la confondre avec la perception ordinaire. Donc, encore ici, l'halluciné peut distinguer le moi et le non-moi, le phénomène subjectif du phénomène objectif. Nous étudierons bientôt ces deux processus de la perception et de l'hallucination, et nous verrons qu'ils ont des caractères si opposés que, pour les confondre, le philosophe devrait ignorer les premières données de l'observation physiologique.

* * *

2° En second lieu, le fameux *passage du subjectif à l'objectif,* qui a été l'écueil le plus redoutable de la philosophie moderne, — à ce point qu'on est convenu de ne plus s'en occuper, tellement il est reconnu chimérique, — n'est plus qu'un *pseudo-problème,* qui, en effet, ne doit plus se poser, mais pour une tout autre raison : c'est qu'il n'y a pas de passage à franchir.

En fait, comme l'a si bravement affirmé M. Bergson, au grand scandale de ses contemporains : « *En fait, nous nous plaçons d'emblée dans les choses...* Notre perception est originairement dans les choses plutôt que dans l'esprit, hors de nous, plutôt qu'en nous (1). » Ces paroles, d'apparence hyperbolique, ont un sens très vrai : si l'action étrangère du non-moi est vraiment reçue dans le moi, à son tour l'intuition du moi est en elle directement, « d'emblée », et sans avoir à traverser aucune image intermédiaire.

Sans doute la *passion,* qui est une condition requise pour

(1) Bergson : *Matière et Mémoire*, p. 244 : Cf. p. 39-40.

l'intuition en nous de l'action, est vraiment une image de l'action, et c'est pour cela que les scolastiques lui ont donné le nom si expressif de *species impressa*. Mais la passion joue ici le rôle de trait d'union entre l'agent et le patient, et non pas celui d'image intermédiaire qui les sépare ; serait-elle l'objet de la connaissance *réflexe*, elle n'est nullement l'objet de la perception *directe* des sens externes, car celle-ci saisit immédiatement l'action elle-même de l'objet présent, par le procédé très simple que nous avons expliqué.

Si l'action et la passion ne sont qu'un seul et même acte, à deux faces, comme l'endroit et l'envers ; et si l'action de l'agent est réellement dans le patient, je dois saisir immédiatement dans le moi l'action du non-moi, lorsqu'elle me frappe. Il est donc parfaitement inutile de chercher le fameux « pont suspendu » aussi impossible à trouver que la pierre philosophale. Il suffit de ne plus séparer ce que la nature a uni : l'action du moteur et la passion du mobile (1). Ainsi s'explique cette croyance invincible, ou plutôt cette *évidence* invincible qu'en percevant par les sens le monde extérieur, nous percevons autre chose que des idées ou des modifications sensibles du moi, et que nous atteignons directement et immédiatement quelque chose des objets extérieurs eux-mêmes, à savoir leurs actions physiques.

Ici *être* et *paraître* ne font qu'un ; c'est bien le réel lui-même, l'absolu qui est saisi. Sans doute, ce réel n'est saisi par chacun de nos sens que par fragments très incomplets, mais cela suffit pour que notre travail spontané ou réfléchi de reconstruction synthétique de l'objet total, à l'aide de tous ces fragments, s'opère sur des données réelles et objectives.

Qu'il en soit bien ainsi, et que nous saisissions directement l'*action* physique qui nous frappe, et non pas la *passion* que cette action produit en nos organes, c'est encore l'observation des faits qui va le confirmer. En effet, l'expérience nous

(1) Si Descartes, après avoir admis que « l'action et la passion ne sont qu'une seule et même chose », ne tire pas de ce principe des conclusions identiques aux nôtres, c'est qu'après avoir nié l'union substantielle du corps et de l'âme, il n'a plus reconnu l'action véritable du corps sur l'âme, ni de l'objet senti sur le sujet sentant. Il paraît n'admettre qu'une espèce d'harmonie préétablie. — Voir *Lett.*, X, 96. — *L'Homme*, IV, 761, etc.

apprend que la passion est toujours l'image à l'envers de l'action. Ainsi, par exemple, l'action d'un *relief* imprimé dans l'organe sensible produit une passion *en creux*, et l'action d'une figure *convexe*, une passion ou empreinte *concave*, et réciproquement ; l'action lumineuse d'un objet *droit* produit une image *renversée* sur la rétine, etc. En sorte que la passion, étant l'image retournée de l'action, nous ferait tout voir à l'envers. C'est donc bien l'action, et non la passion correspondante, qui est l'objet, *id quod*, de la perception normale ; la passion (*species impressa*) n'est qu'un moyen (*id quo*), une condition requise pour l'union immédiate de l'agent et du patient, et pour la perception de l'action de l'agent dans le patient (1).

Que si l'on insiste et si l'on nous demande encore pourquoi la passion est une condition requise à la perception de l'action, nous répondrons par la grande loi psychologique en vertu de laquelle nous ne prenons conscience du moi que dans son opposition avec le non-moi et réciproquement. Mais quoique l'*agir* ne soit perceptible pour nous que dans le *pâtir*, c'est bien l'action qui est perçue dans la passion qui la réfracte, et où elle se mire comme dans un fidèle miroir, selon la belle image de saint Thomas (2).

Tirons maintenant les conséquences de cette profonde doctrine. Si nous saisissons les corps ou les forces matérielles de la nature par leurs actions, et autant que l'action d'une force peut représenter cette force, — dès lors, nous connaissons non seulement l'existence de ces forces, mais aussi leurs opérations ou manifestations, et nous avons des données suffisantes pour atteindre par raisonnement et approximations successives, la nature même de leur substance, et pour nous en faire quelque idée, au moins imparfaite. En effet : *telle opération, tel agent ; operari sequitur esse.*

Tandis que si nous ne percevons ni les substances extérieures (ce que tout le monde accorde), ni leurs opérations,

(1) Du reste, si l'intuition d'une réalité quelconque était impossible sans une image intermédiaire, il m'en faudrait une seconde pour voir la première, et ainsi de suite à l'infini. Nous voilà au rouet.

(2) I^a, q. XCIV, a. 1, ad 3^m.

mais uniquement les *réactions* de nature différente qu'elles provoquent dans les puissances actives du moi, nous ne pouvons plus atteindre directement que le moi, et nous y voilà renfermés, car tout procédé indirect pour en sortir nous échappe : la vision en Dieu est une chimère, le raisonnement par inférence, inventé par les Cartésiens, ou l'acte de toute autre faculté spéculative ou pratique, ne seraient fondés que sur des idées innées et des principes subjectifs qu'il nous serait impossible de vérifier en les confrontant avec les réalités extérieures. Désormais les deux séries de nos sensations subjectives et des réalités objectives se déroulent sur deux lignes parallèles, incapables de se rencontrer, même à l'infini. Tous les ponts sont coupés. Le monde n'est plus que la cause inconnue de nos sensations.

*
* *

3° En troisième lieu, la *notion vulgaire de la Vérité* cesse d'être une énigme indéchiffrable. A la suite du sens commun, saint Thomas et tous les anciens philosophes avaient défini la vérité : *la ressemblance de la pensée avec son objet, adæquatio rei et intellectus.* De même qu'un portrait est vrai s'il est conforme à son modèle ; d'autant plus vrai qu'il lui ressemble davantage ; — et voilà pourquoi le peintre jette si souvent les yeux sur le modèle, en lui comparant tous les détails de son tableau ; — ainsi l'image que je conserve en mon esprit, soit de ma mère, de tel ami ou de la basilique de Saint-Pierre, sera d'autant plus vraie que la ressemblance avec ces objets sera plus exacte (1).

Telle est la notion de la vérité universellement acceptée par tous les hommes sans préjugés. Tous affirment unanimement que le vrai dans la pensée est ce qui est conforme avec le réel. Mais cette définition du sens commun suppose que la confron-

(1) Lorsque cette ressemblance est proclamée dans un jugement, la vérité est dite *réfléchie* et *formelle*. Mais elle existe déjà matériellement dans la simple perception, qui contient déjà un jugement implicite. « Et ideo bene invenitur quod sensus est verus de aliqua re, vel intellectus, cognoscendo quod quid est. Veritas igitur potest esse in sensu vel in intellectu cognoscente quod quid est. » (Saint Thomas, Ia, q. xvi, a. 2. — Cf. *de Verit.*, q. 1, a. 11.)

tation de la pensée avec son objet réel est possible, c'est-à-dire que je puis avoir l'intuition non seulement de mon image mentale, mais de l'objet lui-même. Sans doute, il ne s'agit pas de l'intuition de l'objet *en soi,* tel qu'il est dans la synthèse profonde et inexhaustible de son essence, mais tel qu'il est dans ces manifestations physiques que mon image mentale a la prétention de reproduire.

Que si cette comparaison n'est plus possible, comme le soutiennent les subjectivistes, si la pensée ou la sensation ne peut plus saisir qu'elle-même, il est clair que l'antique notion de la vérité s'évanouit. Il ne nous serait plus possible de comparer notre pensée qu'avec elle-même : ce qui n'a aucun sens, car la norme de la pensée ne peut être la pensée elle-même, sans une évidente contradiction ; — ou bien de comparer ensemble deux pensées, un prédicat et un attribut, pour voir leur conformité logique : ce qui n'a aucune utilité pour juger de leur valeur réelle ou ontologique. Voilà donc le sujet pensant bloqué en lui-même, sans en pouvoir sortir pour saisir le réel et connaître la conformité de sa pensée avec ce réel, — à moins d'admettre quelque *Deus ex machina,* tel que la vision en Dieu des Ontologistes, l'occasionnalisme de Leibnitz, ou l'harmonie préétablie de Malebranche, systèmes artificiels et vieillis dont personne ne veut plus aujourd'hui.

Et remarquez que ce n'est pas seulement la vérité de nos représentations sensibles et concrètes dont la constatation serait rendue impossible, mais encore la vérité de nos représentations universelles et abstraites. L'universel est, en effet, dans le concret, d'une certaine manière ; c'est là que notre esprit le découvre pour la première fois, et là aussi que nous le reconnaissons après l'avoir découvert. *Le* cercle est réalisé dans *ce* cercle, *l'*homme dans Pierre ou Paul, et c'est parce que nous reconnaissons *le* cercle dans *ce* cercle, ou *l'*homme dans *cet* homme, que nous pouvons affirmer que cette figure est un cercle, que cet individu est un homme. Mais tout ce processus intellectuel suppose l'intuition préalable de la réalité concrète, car si vous supprimez cette intuition, la réalisation de nos idées abstraites ne pourra plus se constater, et nous ne pourrons plus savoir s'il y a, de fait, des réalités créées conformes à nos idées. Dès

lors, à quoi me sert d'avoir des idées innées de cause et d'effet, par exemple, si je ne peux plus constater, ni dans ma conscience, ni dans l'univers, des causes et des effets concrets correspondant à ces notions? A quoi me sert le principe de causalité, si j'ignore s'il y a des réalités concrètes auxquelles il serait applicable? Toute notre métaphysique reste ainsi suspendue en l'air, comme un monde possible, mais peut-être irréel ou fort différent de celui que nous habitons, et sans aucune application légitime au monde actuel.

Telle une Géométrie à 4 ou à n dimensions, jeu d'esprit élégant, mais sans portée pratique pour notre planète. Encore cette Géométrie a-t-elle un critère pour savoir qu'elle n'est pas applicable en ce bas monde, tandis que la métaphysique n'en aurait plus aucun : impossible pour elle de redescendre jamais du monde des essences au monde des existences ; impossible de rejoindre le réel : tous les ponts sont coupés.

Au contraire, rétablissez la théorie de la perception immédiate ou de l'intuition du réel. Aussitôt la notion de vérité s'éclaire et redevient intelligible. Je puis désormais confronter ma pensée avec le réel, et la rendre de plus en plus semblable au réel, soit ma pensée concrète et sensible, soit ma pensée abstraite du concret et devenue universelle. Je puis, en conséquence, appliquer soit à moi-même, soit aux êtres qui m'entourent et à l'univers entier, des notions et des principes dont la vérité n'est plus hypothétique, mais catégorique, leur conformité au réel ayant été ainsi constatée et contrôlée.

En même temps, sous le rayonnement de l'antique notion de vérité, désormais reconquise, la philosophie tout entière se transfigure. Voici que l'intuition du réel, comme un phare lumineux, l'enveloppe de la base jusqu'au sommet. Elle est à la base, puisqu'elle lui fournit tout le *donné,* tous les matériaux de ses constructions idéales. Elle est au sommet, car c'est encore à l'intuition sensible que revient l'esprit, à chacune des étapes de ses ascensions vers la vérité totale, soit pour juger de la valeur objective de ce qu'elle a bâti, en reprenant contact avec le réel, soit pour approfondir davantage ses idées et ses théories, en les replongeant dans le milieu d'où elles ont surgi, en les regardant de nouveau à la lumière de ce concret

dont la profondeur de sens est inépuisable, suivant l'adage antique : *omne individuum ineffabile* (1).

La vérité et la beauté d'une philosophie ainsi construite éclatent à tous les regards. Le philosophe n'est plus le prisonnier errant à l'aventure dans la caverne obscure de Platon ; il est un esprit libre et clairvoyant, contemplant la vérité, sinon directement dans le Soleil divin où elle habite, du moins dans les réalités créées où se réfléchissent et se jouent, plus accessibles à ses faibles regards, les innombrables rayons de sa lumière. A ses yeux, les lois de l'être sont perçues dans l'être lui-même, et leur portée ontologique est désormais fondée.

En deux mots, toute critériologie sera fatalement acculée à ce dilemme : ou intuition du réel, ou criticisme et agnosticisme kantien. Du reste, les plus clairvoyants de nos contemporains en ont déjà fait l'aveu. L'esprit humain est-il, oui ou non, incapable d'aucune intuition du réel? « *Toute la question est là* », déclarait M. Bergson, et il ajoutait : « Les doctrines qui ont un fond d'intuition (du réel) échappent à la critique kantienne, dans la mesure où elles sont intuitives (2). »

Mais ne suffirait-il pas, comme l'ont dit certains néo-scolastiques, d'admettre *l'intuition du moi* par la conscience? Assurément, c'est là une amélioration très notable du Kantisme, qui est aussi agnostique pour le dedans que pour le dehors, nos états de conscience étant eux aussi, d'après les Kantistes, défigurés par les formes *a priori* de l'espace et du temps, ainsi que par les catégories de l'intellect et les idées de la raison pure. Mais, quelque importante que soit cette correction du Kantisme, nous l'estimons gravement insuffisante. La question : *qu'y a-t-il en dehors de nous?* loin d'être par là résolue, demeure tout entière, aussi angoissante que jamais.

Bien plus, elle devient insoluble, car après avoir admis cette contre-vérité paradoxale que le monde extérieur n'est pas objet d'une intuition mais d'un raisonnement fondé sur le principe de causalité, on s'aperçoit bien vite que ce principe n'est pas applicable à un monde inconnu, où il n'y a peut-être ni causes

(1) Cf. DE TONQUÉDEC : *Études*, 1907, t. II, p. 434-435, *Notion de la vérité dans la philosophie nouvelle*.

(2) BERGSON : *Revue de Métaphysique et de Morale*, 1903, p. 33. 35.

ni effets, et que son application, serait-elle légitime, n'en serait pas moins stérile, attendu, comme nous l'avons établi plus haut, que l'on ne peut jamais conclure des *effets-réactions* produits sur nos organes à la nature de la cause purement excitatrice qui les occasionne. L'univers resterait donc la cause inconnue de nos sensations, et notre métaphysique demeurerait une science purement idéale des possibles sans aucune application légitime aux choses extérieures de ce monde, une science inféconde et mutilée ; semblable à un monstre cyclopéen, elle n'aurait plus qu'un œil.

*
* *

4° En quatrième lieu, la même théorie nous explique à la fois l'*objectivité* et la *relativité partielle* de nos connaissances sensibles.

Et d'abord la relativité partielle. La sensation, étant un mouvement du moteur sur le mobile, en doit subir la loi fondamentale qui est la loi de la proportionnalité. Il faut une certaine proportion et harmonie entre la puissance qui agit et la puissance qui pâtit, pour une perception normale.

Ainsi le patient ne recevra l'action de l'agent que dans la mesure de son aptitude et de sa capacité, qui peut varier avec les âges, les tempéraments, les dispositions actuelles, et même avec les espèces : par exemple, le chien a beaucoup plus de flair que l'homme.

S'il y a disproportion entre le moteur et le mobile, l'impression produite pourra être trop forte, trop faible, peut-être nulle. Par exemple, une eau tiède ne produira aucune chaleur sur la main d'un fiévreux, et sera jugée froide relativement ; une lumière trop faible nous paraîtra obscure, une lumière trop éclatante nous empêchera de voir ; un rayon coloré d'une intensité trop faible ou trop forte nous paraîtra incolore, etc. Voilà pourquoi Aristote nous enseigne que le *grand* et le *petit*, le *fort* et le *faible* sont toujours relatifs et jugés par comparaison.

Mais, si l'action de l'agent est proportionnée au sens, de manière à ne provoquer en lui aucun désordre, et à n'exciter aucune relation anormale, la véracité de la perception va ressortir

avec une merveilleuse clarté du principe que nous avons prouvé plus haut : *l'action de l'agent ne change pas de nature parce qu'elle est reçue dans le patient, selon sa mesure*. Ainsi l'eau de la mer, nous a dit saint Thomas, ne change pas de nature pour être reçue dans une amphore et en prendre les contours. L'action étrangère sera donc saisie par la conscience du patient telle qu'elle est, « sensus semper apprehendit rem ut est (1) ».

Ne serait-elle saisie que d'une manière très fragmentaire et très incomplète, comme nous l'avons déjà reconnu, le peu qui en est saisi chaque fois n'en sera pas moins du réel. La relativité ou l'erreur ne pourront se glisser que dans le travail plus ou moins bien réussi de reconstruction synthétique, c'est-à-dire dans le choix et le groupement de ces fragments épars, venus par tous les sens, pour reconstituer dans son unité l'image de l'objet total. Mais c'est là une œuvre de mémoire et de jugement, surtout d'habitudes acquises ou d'association automatique d'images, et nullement l'œuvre de la perception pure, dont nous traitons ici.

C'est à la réflexion personnelle, et au besoin à la critique psychologique, qu'il faudra faire appel pour distinguer dans ces perceptions complexes, tout imprégnées de souvenirs, l'apport de la mémoire ou des habitudes et faire la part des éléments représentatifs et objectifs.

Quant aux éléments émotionnels et subjectifs, tels que le plaisir ou la douleur, les attraits ou les aversions, l'instrument qui distinguera ici entre le subjectif et l'objectif, le moi et le non-moi, n'est autre que la conscience ; nous n'avons pas d'instrument plus délicat, ni plus subtil, ni plus près des phénomènes à observer.

Assurément le triage entre les éléments objectifs et subjectifs peut aussi se faire *a priori*. Nous avons déjà établi, en parlant de la puissance active et de la puissance passive, que tout ce qui est reçu passivement vient de l'objet, que tout ce qui est produit par réaction vient du sujet; mais c'est la conscience seule qui peut nous montrer l'application de ce principe, en

(1) Saint Thomas : *Qq. disp.*, q. I; *de Veritate*, art. 11. Cf. *Summ. th.*, Ia, q. XVII, a. 2.

nous faisant sentir que l'élément étranger, c'est le sensible qui nous frappe ; que l'étendue, le son, la couleur, le mouvement qui nous impressionnent ne sont pas le moi ; tandis que tout ce qui est actif, vivant, conscient, percevant, jouissant, souffrant..., c'est le moi. Ainsi, lorsque je palpe une médaille en relief, je me garde bien d'attribuer le relief à mon organe, et le frôlement cutané à la médaille. L'évidence de l'extériorité ou de l'intériorité, dans les conditions normales, est un critérium absolument certain, comme toute autre évidence (1).

*
* *

3° Enfin il est un dernier problème que peut encore résoudre la théorie du mobile et du moteur, en établissant la *différence radicale* entre la *perception de l'objet* et la perception de son *image*, soit de *l'image du souvenir*, soit de *l'image dite consécutive* ou hallucinatoire (2). Et ce n'est pas là une distinction de petite importance que nos physiologistes contemporains s'efforcent d'effacer ; aussi voulons-nous insister quelque peu sur ce point qui nous paraît capital.

Non, nous n'hésitons nullement à partager l'avis du philosophe Garnier et de ces médecins éminents tels que Baillarger, Sandras et plusieurs autres non moins distingués, qui, dans la mémorable discussion de 1865 sur les hallucinations, dont la *Revue scientifique* rappelait récemment le souvenir, soutinrent qu'il y a un abîme infranchissable entre la vision d'un objet présent, et la représentation d'un objet absent ; entre la perception externe et la perception de l'image.

Ces deux phénomènes diffèrent non seulement comme des

(1) L'évidence de la perception *normale* sur l'*objet propre* ne nous trompe *jamais*. Voyez la distinction que nous établirons entre l'objet *propre* (*objectum per se*) et l'objet *impropre* (*objectum per accidens*) ; entre la perception naturelle et l'association fruit de l'éducation des sens. Voyez aussi la réfutation des objections scientifiques (daltonisme, etc.) dans notre étude sur l'*Objectivité des sens externes*.

(2) L'image *consécutive* est l'impression subjective qui persiste dans l'œil à la suite de la vision normale, lorsque cette impression rétinienne a été trop forte ou trop prolongée. Lorsqu'elle est produite par le retour anormal de l'image cérébrale dans la rétine nous l'appellons *hallucinatoire*. Les deux obéissent aux mêmes lois de projection à l'extérieur, et ne diffèrent que par leur origine.

états forts et des *états faibles,* suivant l'expression de Spencer, mais diffèrent en nature et ne se ressemblent que comme « le corps et l'ombre ».

Dire avec Taine, Galton et autres modernes que l'image du souvenir, c'est une perception plus faible spontanément renaissante, *n'a plus aucun sens* pour celui qui a compris la théorie du mobile et du moteur.

Dans la perception normale des sens, l'objet matériel est présent et son action est reçue dans le sujet sentant, comme l'action de l'agent dans le patient. Au contraire, dans l'image du souvenir, l'objet matériel est absent, le sens ne reçoit plus son action, mais il se représente celle qu'il a autrefois reçue et dont il a conservé le souvenir ou l'impression. Il ne *reçoit* plus, mais il *reproduit* ce qu'il a déjà reçu. Affirmer que ces deux états sont identiques, ce serait dire qu'il est identique d'agir ou de pâtir, d'être mû ou de ne pas l'être ; identique de percevoir le moi ou le non-moi, l'image ou la réalité.

Une telle distinction est évidemment essentielle, et ne saurait être balancée par quelques ressemblances accidentelles que l'on peut toujours découvrir entre les phénomènes les plus disparates. Encore ferons-nous remarquer que ces prétendues ressemblances, que nos adversaires exploitent avidement, surtout entre la perception externe et l'image consécutive, sont bien moins des ressemblances que des contrefaçons.

Par exemple, il est vrai que l'image *consécutive* peut être projetée à distance, sur un écran, et contrefaire la vision normale. Mais l'homme qui jouit de ses facultés mentales et garde son sang-froid, ne s'y trompe point complètement et il découvre bientôt la contrefaçon manifeste, tellement elle est grossière.

Dans la vision normale les objets nous apparaissent extérieurs et fixes, malgré les mouvements de nos yeux. Au contraire, l'image consécutive nous apparaît interne et mobile avec nos yeux ; elle flotte à notre gré à droite ou à gauche, partout où nous la projetons, soit dans l'air, soit sur les objets qui nous entourent ; elle est transparente comme un léger nuage, et c'est au travers de ce nuage que nous percevons les objets de la vision normale. Ces objets semblent alors vus, pour ainsi dire, au travers de lunettes sur lesquelles on aurait peint cette

image. Enfin, il nous faut un effort de réflexion sur notre organe pour saisir l'image consécutive, surtout lorsque nous voulons l'étudier et nous en rendre compte, c'est une *vision réflexe*, tandis que la vision normale est une *vue directe*.

D'autre part, la projection elle-même de l'image consécutive est très dissemblable.

Lorsqu'on projette sur un écran l'image consécutive, son diamètre augmente si l'écran s'éloigne, il diminue si l'écran se rapproche ; il s'allonge si l'écran s'incline : absolument comme le ferait une image projetée par une lanterne magique.

Au contraire, une image réelle peinte sur un écran et qu'on examine dans la vision normale devient plus petite si on éloigne l'écran, plus grande si on le rapproche, et si on l'incline, son diamètre diminue dans le sens de l'inclinaison, de cette manière spéciale que les peintres appellent « le raccourci ». C'est précisément ce qui arrive pour les rayons d'une image extérieure qui sont reçus dans une chambre noire photographique ; et c'est juste l'inverse de ce qui a lieu pour l'image consécutive (1).

Nous pourrions démontrer géométriquement que la loi physique qui régit ces deux cas est pourtant la même, c'est une nouvelle raison de conclure que les deux cas sont dissemblables. Dans le premier, celui de l'image consécutive, nous portons en nous-mêmes l'objet de notre vision, c'est une vibration lumineuse de la rétine indépendante des corps extérieurs. L'œil projette physiquement sa propre lumière, ou son impression lumineuse comme le ferait un appareil ordinaire de projection.

Dans le second cas, celui de la vision normale, l'objet de notre vision est, au contraire, une action lumineuse étrangère et extérieure qui change de place, qui augmente ou diminue indépendamment de nous, et qui pénètre en notre œil comme dans une chambre noire de photographe.

(1) Ces expériences sont faciles à réaliser. Regardez fixement la flamme d'une bougie, l'image en restera fixée dans vos yeux après avoir éteint la bougie, et vous pourrez alors, dans l'obscurité, la projeter dans la direction que vous voudrez, sur un écran, une feuille de papier ou sur une plaque photographique où elle pourra laisser une empreinte.

Le premier mécanisme est celui d'une vision intérieure et subjective, avec projection dans une direction qui dépend de notre volonté.

Le second mécanisme est celui d'une vision extérieure et objective, dans une direction qui s'impose à notre volonté.

Il est donc parfaitement injuste de confondre la vision normale extérieure avec la vision de l'image consécutive.

Que si l'on se bornait à comparer l'*image du souvenir* avec l'image consécutive ou toute autre impression dite subjective, nous ne ferions aucune difficulté d'admettre entre elles des liens de parenté, de ressemblance et même de réciprocité.

C'est l'impression de l'œil qui se grave dans l'organe cérébral de la mémoire, en y laissant comme un vestige, une image en miniature, qui s'y conserve et s'y réveille parfois : il est donc naturel que cette image lui ressemble.

A son tour, l'image de la mémoire, au moins dans les cas d'hallucination morbide, pourrait, si nous en croyons les médecins spécialistes, revenir pour ainsi dire sur ses pas, ébranler de nouveau les cônes et les bâtonnets de la rétine d'où elle était partie, et y provoquer une impression pareille à l'impression qui l'a produite. Cette image subjective hallucinatoire serait semblable à l'image consécutive et se projetterait à l'extérieur suivant les mêmes lois.

Ainsi l'on dit que Newton, par un effort singulier d'imagination et de volonté, arrivait à reproduire une image consécutive causée par la fixation du soleil, après un intervalle de plusieurs jours et même de plusieurs semaines. Depuis cette époque, M. Taine (1) et un grand nombre de physiologistes ont cité divers exemples analogues.

Entre ces deux phénomènes il y a donc des liens très naturels. Dans l'un et l'autre cas, nous ne percevons d'ailleurs que des images subjectives. Malgré cela, que de traits de dissemblance !

1° L'image consécutive se déplace avec les mouvements intentionnels de l'œil, ou bien, si le regard est fixe, avec les mouvements de la tête ; qui donc a jamais pu par ces procédés

(1) *De l'intelligence*, I, 101. — Voyez aussi *Société de Biologie*, 29 avril 1882.

mettre en mouvement l'image purement mentale du souvenir?

2° L'image consécutive se projette à l'extérieur suivant les lois dont nous venons de parler, et se superpose aux objets de la vision normale ; qui donc a réussi à projeter sur un écran l'image mentale du souvenir?

3° Enfin, l'image consécutive ne paraît jamais suscitée par une simple association d'idées, comme les souvenirs ordinaires, parce qu'elle est une image rétinienne, et non pas une image mentale comme celle du souvenir.

Ainsi se trouve nettement vérifiée et confirmée par des preuves expérimentales cette distinction capitale, que nous avions déjà établie, par la théorie du moteur et du mobile, entre la perception normale de l'objet présent et la perception de l'image, soit de l'image du souvenir, soit de l'image consécutive.

*
* *

En résumé, si la théorie du mobile et du moteur est méconnue, s'il n'y a plus d'action transitive, si l'action du moteur n'est plus réellement dans le mobile, et l'action du *non-moi* dans le *moi,* je ne puis plus désormais ressentir que le *moi* ou les modifications du *moi,* et voici les conséquences logiques :

1° Les trois espèces de perception que nous venons de distinguer se trouvent étrangement confondues dans une même perception *intérieure* de nos états de conscience plus forts ou plus faibles, et la perception *extérieure* des sens est supprimée.

2° Dès lors, la croyance invincible, ou plutôt l'évidence invincible que je perçois avec le moi quelque chose qui n'est pas à moi, mais qui vient des objets extérieurs, est une illusion invraisemblable de la nature ; le sentiment d'extériorité est une divination inexplicable, et l'acte de projection à l'extérieur pendant la vision normale d'une portion de notre moi est un contresens invraisemblable, qui ne peut plus expliquer et justifier la projection de l'image consécutive.

3° Enfin, si nous ne percevons plus les *actions des corps,* mais uniquement les *réactions du moi,* réactions d'une sensibilité variable avec les âges, les tempéraments, les individus et les

espèces, nous sommes enfermés dans le sujet et le subjectivisme, sans en pouvoir logiquement sortir, puisque toutes nos idées claires ne prouvent que des objets *possibles* et non des objets *réels ;* et que tous nos raisonnements tourneraient fatalement dans un cercle *d'idées possibles* dont nous ne pourrions jamais contrôler la ressemblance avec les réalités extérieures. Impossible de savoir si dans la nature quelque chose correspond à nos concepts de cause et d'effet, par exemple, et tous les principes de la métaphysique demeurent *suspendus en l'air,* sans aucune application légitime aux choses de ce monde. Nous voilà conduits par une logique impitoyable à la subjectivité et à la relativité absolue de toutes nos connaissances, soit concrètes, soit abstraites. Désormais l'évidence n'est plus qu'une affaire de sensibilité, de tempérament, d'organisation ; la vérité n'existe plus, mais elle est dans un changement et un perpétuel devenir !...

Pour échapper à cet abîme du scepticisme, il n'y a plus qu'un seul moyen ou plutôt qu'un seul expédient. C'est un appel désespéré au bon sens ! un acte de foi aveugle dans la véracité de notre esprit !... Tantôt cet acte de foi est explicitement avoué : « Contemplez l'ordre, vous disent-ils, jetez-vous dans l'ordre ! laissez-vous bercer par l'ordre, et puisque l'ordre vous a donné une intelligence qui aspire au vrai et ne veut que le vrai, laissez cette intelligence courir où l'ordre la pousse ! »

Tantôt cet acte de foi est déguisé sous des apparences scientifiques. Qu'est-ce que cette croyance des kantistes dans le *devoir d'être honnête,* et dans la vérité des notions métaphysiques que ce devoir implique : *tu dois donc, tu peux,* etc. ; qu'est-ce que cette croyance qui s'impose et ne se prouve pas, sinon un acte de foi, un acte de bon sens ?

Tantôt enfin, il est plutôt inconscient que dissimulé. Ainsi, lorsque vous demandez à ces philosophes pourquoi le monde, cause inconnue de nos réactions sensibles, ne serait pas spirituel plutôt que corporel, pourquoi ce ne serait pas une cause unique au lieu d'être multiple, ils se contentent de vous répondre : « Mais c'est *incontestable !* Il y a multiplicité des corps extérieurs, il y a multiplicité de consciences humaines ; c'est incontestable ! »

— Eh ! comment le savez-vous ? Après avoir détruit scientifiquement l'évidence de la perception extérieure, n'est-ce pas un appel au simple bon sens ?...

Heureuse inconséquence, qui va nous faire rentrer dans la voie d'où nous n'aurions jamais dû sortir !

En effet, un acte de foi aveugle ne saurait suffire au sens commun auquel nous venons de faire appel. Le bon sens du genre humain croit au monde extérieur parce qu'il le touche de ses mains, qu'il le voit de ses yeux, qu'il est clair comme le jour !... La croyance invincible du bon sens, loin d'être le résultat d'une foi aveugle, est au contraire basée sur l'évidence de la perception immédiate des corps. Un acte de foi aveugle, bien loin d'être l'explication suffisante de la croyance du bon sens, n'en serait que la négation et la ruine.

Il faut donc revenir, avec le bon sens de nos pères, à l'évidence de la perception immédiate des corps, laquelle repose à son tour sur la pierre angulaire qu'Aristote et saint Thomas ont posée depuis des siècles, et hors de laquelle tout édifice scientifique de la certitude a été fatalement ruineux, la théorie du mouvement et de son action dite transitive.

A. FARGES.

LE MÉCANISME MONISTE DE TAINE

« La psychologie à ses yeux n'était point un but, mais un moyen... Son penchant inné lui faisait une doctrine préconçue ; et toujours une doctrine préconçue fausse, invente ou omet les faits. » Peut-être reconnaît-on à ces traits le Royer-Collard que Taine a voulu peindre dans les *Philosophes classiques* ; toutefois cette esquisse incomplète n'est point si particulière qu'elle ne convienne à plusieurs et notamment à celui qui l'a tracée. La rencontre n'a rien de merveilleux, car il y a des familles d'esprits et, au moral comme au physique, de singulières ressemblances entre individus d'ailleurs étrangers l'un à l'autre. Quoi qu'il en soit ici des similitudes et des différences, dans la mesure où ces lignes offrent une signification, elles résument assez bien l'impression du lecteur qui achève d'examiner l'œuvre philosophique de Taine, couronnée par les deux volumes de l'*Intelligence*. Aussi le critique qui rechercherait l'orientation principale de ce vigoureux esprit tôt établi dans son système, et dont les enquêtes, poussées en des sens divers, ne tendent qu'à l'y asseoir plus fortement, trouverait dans ces lignes une formule au moins acceptable ; il la compléterait sans doute, la préciserait et la particulariserait, mais ne la rejetterait point.

L'objet ordinaire des réflexions et des travaux de Taine, il faut en convenir, le classe parmi les psychologues et lui-même en revendique le titre. On connaît cette phrase significative de la Préface de l'*Intelligence :* « J'ai contribué pendant quinze ans à ces psychologies particulières ; j'aborde aujourd'hui la psychologie générale. » Pareille affirmation se retrouve en plusieurs endroits de la *Correspondance*. Dans les dernières années de sa vie, il écrivait à un de ses critiques : « Je n'ai jamais fait que de la psychologie appliquée ou de la psycholo-

gie pure, chacune des deux aidant l'autre (1). » Et à un second, en termes identiques : « En somme, depuis quarante ans, je n'ai fait que de la psychologie appliquée ou pure (2). » Toujours sincère, Taine exprimait là sa persuasion intime, bien qu'il avouât en même temps avoir « toujours aimé, sinon la métaphysique proprement dite, du moins la philosophie, c'est-à-dire les vues sur l'ensemble et sur le fond des choses ». Au reste, ses œuvres prouvent surabondamment que tel était bien le domaine qu'il prétendait explorer.

Si l'on ne peut tirer aucune indication formelle des travaux et des recherches auxquels il s'adonna durant les trois années de son séjour à l'École normale (3), rien au contraire n'est plus probant que la série des ouvrages publiés ou entrepris dans la suite. Professeur à Nevers en 1851, il projette d'écrire une thèse sur les *Sensations* et, bientôt après, dresse le plan d'un mémoire sur la *Connaissance,* en vue du grand édifice psychologique qu'il médite de construire. Ce grand édifice, patiemment élevé durant quinze années, sera le beau traité de l'*Intelligence* ; et la mort seule empêchera Taine de lui donner son pendant, un traité de la *Volonté* (4). Dans l'intervalle, la littérature et les arts, non moins que la philosophie, sollicitent et retiennent son inlassable curiosité. Mais *La Fontaine et ses Fables* analysait la structure mentale de notre génie national, l'*Essai sur Tite-Live* établissait « qu'une âme a son mécanisme » sous la dépendance d'une faculté maîtresse et c'était l'influence de la race sur l'esprit d'un peuple que démontrait expérimentalement l'*Histoire de la littérature anglaise*. Ainsi la psychologie individuelle ou collective, parce qu'elle « doit jouer dans toutes les sciences morales le même rôle que la mécanique

(1) Lettre à M. G. Fonsegrive, 12 décembre 1890.

(2) Lettre à M. G. Lyon, 9 décembre 1891.

(3) Durant la première année, les travaux de psychologie dominent ; on y remarque notamment un plan de la *Théorie de l'Intelligence*. En deuxième année, à cause de la préparation à l'agrégation, les analyses et dissertations relatives à la philosophie ancienne sont en majorité, tandis que, au cours de la troisième, Taine, concurremment à l'étude des modernes, traite, dans une mesure à peu près égale, des sujets de psychologie, de morale et de métaphysique.

(4) Taine avait déjà travaillé à ce traité qui eût achevé sa *Psychologie*. La *Revue philosophique* (nov. 1900) en a publié un fragment notable que M. V. Giraud date de 1853 ou 1854.

dans toutes les sciences physiques (1) », est le centre d'attraction vers lequel s'oriente sans cesse la pensée de Taine et où convergent ses études.

Mais cette connaissance de l'âme, d'une information si copieuse et si variée, qui tient dans la plupart des ouvrages une place si considérable, n'est point à elle-même son but, ou, du moins, il est possible de la dépasser. « La psychologie vraie et libre est une science magnifique sur laquelle se fonde la philosophie de l'histoire, qui vivifie la physiologie et ouvre la métaphysique. » C'est sa conception personnelle que Taine exprimait ainsi dans une lettre à Prévost-Paradol, dans le même temps où il étudiait à la fois Hégel et travaillait aux *Sensations*. Rien de mieux sans doute ; mais, si la psychologie « ouvre la métaphysique », c'est qu'elle lui fournit, sous forme de lois tirées de l'expérience, les matériaux d'une construction rationnelle. Que celle-ci, au contraire, préexiste, que l'esprit, d'un coup d'aile, se porte d'abord sur un sommet de son choix, ou plus voisin ou plus attirant, au lieu d'attendre que les faits lui fassent lentement gravir le seuil d'où l'on jouit du panorama complet, n'est-il pas à craindre qu'il en juge mal et ne prenne de la nature une idée tronquée et altérée ? Voilà bien cependant ce qui advint pour Taine. Quoiqu'il eût le culte des faits et la passion de l'analyse, il encourt le reproche, qu'il adressait lui-même à Claude Bernard, d'aborder ses travaux avec une idée directrice et d'introduire ainsi la métaphysique dans la science.

Cette idée directrice, qui marque de son empreinte presque toute son œuvre, s'imposait à lui comme une forme *a priori* dont il est redevable à l'influence de ceux qui furent ses véritables maîtres, autant qu'à la tournure particulière et à la vigueur de son intelligence. Malgré l'orientation positiviste du moment, Taine, qui sans doute ne s'était nourri des métaphysiciens comme Spinoza et Hégel que parce qu'il éprouvait un besoin inné de métaphysique, non seulement ne sut pas se confiner dans sa « grande enquête sur l'homme », ni du moins en distinguer nettement les frontières, mais à son insu lui super-

(1) Lettre à M. A. Leroy-Beaulieu, 2 janvier 1882.

posa des intentions et un système dont l'indépendance des résultats devait souffrir. Dès l'École normale, témoigne un de ses professeurs, Vacherot, il « comprend, conçoit, juge et formule trop vite », et, dans sa hâte de bâtir à demeure, « aime trop les formules et les définitions auxquelles il sacrifie trop souvent la réalité ». D'ailleurs, cet esprit « constructif » avait des parties du poète et de l'artiste : une idée simple à la fois et compréhensive était capable de l'émouvoir, elle lui apparaissait revêtue de beauté et dès lors il ne pouvait douter qu'elle fût vraie. Une des caractéristiques de sa doctrine est, en effet, non l'immobilité, car elle s'enrichit de toutes les recherches qu'elle inspire et dirige, mais la permanence en dépit de quelques déchirures vainement reprises.

Ainsi s'explique qu'à travers la psychologie et la critique de Taine transparaisse une philosophie plus vaste, une *physique* au sens des antesocratiques. Le rêve d'écrire « une métaphysique logique et scientifique (1) », où les lois de l'esprit et les lois du monde fussent synthétisées en une formule dernière, il l'a réalisé en partie : presque chaque fois qu'il prend la plume, depuis l'*Essai sur les Fables de La Fontaine* jusqu'à l'*Intelligence*, on peut dire qu'il en donne une expression nouvelle ou qu'il en précise une application. C'est principalement dans ce dernier ouvrage, « auquel il a le plus réfléchi », qu'achève de se constituer et de se développer le système mécaniste dont les *Philosophes classiques* et le *Positivisme anglais* (2) avaient déjà esquissé la structure. A la philosophie éclectique officielle dont il a, comme dit M. P. Bourget, « audacieusement brisé les idoles », il en substitue une autre et « sauve du naufrage des conceptions métaphysiques le dogme de la nécessité (3) ». La force règne partout, préside à tout, produit tout, telle est la pensée initiale d'où est sorti le déterminisme le plus absolu et le plus rigoureux, le dynamisme moniste auquel Taine a attaché son nom, et qui marque son œuvre du cachet d'une puissante unité.

(1) Monod : *Les Maîtres de l'Histoire*, p. 86.

(2) D'abord édité à part, puis recueilli dans le tome V de l'*Histoire de la Littérature anglaise*.

(3) Hommay.

I. — Formation de la doctrine.

1) *L'Esprit et la Méthode.*

Quoi qu'il y ait d'artificiel et d'incomplet dans cette conception de la critique qui ramène à une formule de mécanique mentale de quatre variables au plus, toute la genèse d'une œuvre ou d'une pensée, on résiste à peine à la tentation d'essayer sur Taine la méthode dont il est plus le théoricien que l'inventeur. Ceux qui la tiennent pour insuffisante y trouvent du moins, s'ils ne l'y cherchent pas, l'occasion fréquente de le faire se démentir lui-même en le montrant, lui le premier, rebelle au cadre où il prétend enfermer indistinctement tous les cas possibles. Cependant, à qui se propose de constituer « l'histoire naturelle » d'un esprit, la « faculté maîtresse » et les « trois facteurs » offrent en signes concrets la base ou l'amorce d'une classification de causes, les premiers termes d'une ample série de lois. Le capital intellectuel d'un homme se compose de son apport personnel et des acquisitions que les circonstances, ses relations, ses alliances lui ont values, et ces deux parts peuvent bien se combiner en des proportions très diverses, elles se supposent ou se postulent l'une l'autre. Tout ce que la race, le moment et le milieu fournissent d'éléments utiles demeurerait infécond si l'esprit, avec la capacité de le recevoir, ne possédait la faculté de l'employer, et pareillement, ni le talent, ni le génie même ne sauraient se flatter de n'être d'aucun temps et d'aucun pays et dédaigner l'héritage du passé (1). Si, d'ailleurs, un système est moins faux parce qu'il affirme que parce qu'il nie, on peut retenir de Taine sa méthode critique et la lui appliquer, quitte à rompre avec son déterminisme rigide pour pous-

(1) C'est l'erreur de Descartes d'avoir voulu séparer l'homme de toute tradition, et cette erreur s'aggrave chez lui d'une contradiction que l'on n'a guère relevée. S'il faut rompre avec le passé pour mieux ordonner l'édifice de ses connaissances, la thèse du progrès indéfini de l'humanité, commune à tous les cartésiens, est ruineuse, comme est fausse cette affirmation que les vrais anciens sont les modernes, le monde se trouvant, suivant un mot de Malebranche, au temps où nous vivons, plus âgé de deux mille ans.

ser plus avant et traduire avec une approximation plus grande son originale individualité.

Plusieurs des meilleurs travaux qui se sont donné cette tâche procèdent ainsi, et après avoir dosé, avec toute la précision possible, ce qu'il entre d'hérédité, d'éducation et d'ambiance intellectuelle dans l'histoire de la pensée de Taine, posent et résolvent le problème de la *faculté maîtresse* (1). Il n'y aurait pas lieu d'en chercher ici une solution nouvelle si cette solution ne devait éclairer en quelque mesure la genèse des conceptions métaphysiques dont le mécanisme moniste est le centre. Or, « l'imagination philosophique », où MM. Bourget et Barrès voient le trait essentiel de son esprit, en est peut-être le plus apparent, par les symboles dont elle revêt les idées, et sans doute le plus caractéristique, mais non l'élément fondamental, la pierre angulaire de cette intelligence puissamment organisée. Comme il l'écrivit lui-même de Michelet, dit-on, Taine est philosophe parce que, étant poète, il saisit les ensembles. Cela n'est pas démonstratif. Les grands métaphysiciens, il est vrai, Platon et saint Augustin ou plus près de nous Hégel, partagent avec les poètes l'aptitude aux idées générales, aux vues synthétiques, encore qu'à l'opposé de ceux-ci il leur importe peu de les doter, par l'expression, d'une forme concrète. Mais on sait combien Taine diffère même de Hégel et qu'il est difficile à la poésie de soutenir l'épreuve d'une analyse critique ou le contrôle de la logique sans laquelle il n'est point de philosophie solide.

Si, d'autre part, regardant l'abstraction comme l'acte intellectuel par excellence et « la faculté unique qui distingue l'homme des animaux », Taine éprouve pour elle « un goût excessif » que dès l'École normale on lui reproche comme « son défaut principal (2) », rien n'autorise à faire de ce défaut la qualité dominante de sa pensée. Entre le penchant *simplificateur* et le don poétique qui colore et concrétise tout ce qu'il touche, l'indépendance est grande et paraît confiner à l'opposition. A vrai dire, ces deux aptitudes se rencontrent dans Taine

(1) Notamment le remarquable *Essai sur Taine* de M. V. Giraud et l'étude de M. P. Bourget dans les *Essais de Psychologie contemporaine*.

(2) Saisset.

parmi plusieurs autres, saillantes mais non proprement maîtresses, et l'ensemble qu'elles composent ne saurait mieux se désigner que du nom *d'esprit scientifique*. La formule est moins précise que celles que la critique a consacrées, moins spéciale et par là moins en relief; on ne saurait pourtant la déclarer inexacte ni même refuser d'y voir l'élément originel et primitif de l'intelligence de Taine (1).

Par une sorte d'heureux privilège qui fait songer à Descartes, « cette nature d'élite » demeure « étrangère à toute autre passion que celle du vrai (2) », qui posséda Taine dès le premier éveil de sa pensée. « Toute mon âme se tournait vers le besoin de connaître », écrivait-il à vingt ans (3), et il le redisait peu après au confident ordinaire de son esprit, Prévost-Paradol : « Tu n'as guère vu en moi jusqu'à présent que l'amour de connaître et le goût de la science certaine (4). » Rien, en effet, n'est plus manifeste au cours de ses trois années de l'École normale : la littérature, la philosophie et l'histoire ne lui suffisent pas, il y ajoute les Pères et les apologistes, lit le Nouveau Testament dans l'original grec, discute théologie et s'entretient de mathématiques. Ce n'est encore à ses yeux qu'une partie du « grand plan d'étude » qu'il s'est tracé et comme il veut « être philosophe » et qu'il travaille « par besoin de savoir », il attend d'être sorti pour se jeter « dans toutes sortes de recherches » et « étudier les sciences sociales, l'économie politique et les sciences physiques (5) ». Ce programme a pu se modifier, il est demeuré aussi vaste et Taine a tendu jusqu'à la fin à le remplir : les cours de physiologie, d'histoire naturelle et de pathologie mentale professés à l'École de Médecine, au Muséum ou à la Salpêtrière n'eurent pas, pendant les années qui suivirent 1852, d'auditeur plus assidu, ni surtout d'auditeur plus

(1) On m'opposera peut-être cette ligne de M. Faguet : « Il eut très vite le désir ardent de prendre les qualités de l'esprit scientifique. » Qu'il en connût de bonne heure le prix et tendît à les développer en lui, c'est ce que je ne songe pas à contester, mais qu'il eût à les acquérir de toutes pièces, ses études, ses premiers travaux et sa correspondance de jeunesse ne permettent pas de le penser.

(2) Vacherot.

(3) Introduction à la *Destinée humaine* (mars 1848).

(4) 22 février 1849.

(5) Lettre à Prévost-Paradol, 20 mars 1849.

attentif, toute une partie de l'*Intelligence* en témoigne. Ce livre et les deux autres grands ouvrages qui tour à tour absorbèrent l'activité de Taine prouvent qu'à son gré, en matière de connaissances, rien d'humain ne doit demeurer étranger à l'homme.

« Savoir est le premier mot du symbole de la religion naturelle (1). » Si Renan lui-même s'en tint à ce premier mot pour y réduire le symbole tout entier, Taine, de son côté, ne le dépasse point et l'on peut, à son sujet, au sens le moins métaphorique, parler de « la religion de la science (2) ». A la date où l'un créait la formule, l'autre en concevait l'idée avec une conviction autrement sincère, car, plus véritablement et plus sérieusement que le souple écrivain auquel parfois on le compare, Taine aime le Vrai jusqu'à donner, suivant une belle expression de Brunetière, « à sa courageuse et âpre recherche de la vérité, je ne sais quel caractère ou quel accent de plus en plus voisin de la prière (3) ». Sans doute, ce « fanatisme » nouveau pour une idole moins abstraite que « la Raison » et « les lumières » du siècle précédent et toutefois encore équivoque, caractérise toute la seconde moitié du XIXe, et si Taine le représente, comme on l'a dit, avec intensité, ne semble-t-il pas qu'il le doive à ce *moment* : Hégel exerçait alors en France une influence considérable et l'idée de la valeur absolue de la science est hégélienne. Mais il convient de noter, à l'encontre, que sa ferveur pour les grands maîtres de sa pensée n'ôta point à Taine son indépendance d'esprit, et que son culte pour le savoir est au moins contemporain de sa première initiation aux doctrines d'outre-Rhin. Il n'a encore lu de Hégel que l'*Esthétique* dans la traduction de Bénard et travaille l'allemand pour aborder les autres ouvrages dans le texte, quand il tente de convertir son ami Prévost-Paradol à la philosophie, « la science absolue, enchaînée, géométrique » : « Je ne connais pas de joie humaine, ni de bien au monde qui vaille ce qu'elle donne, c'est-à-dire l'absolue, l'indubitable, l'éternelle, l'uni-

(1) RENAN : *L'Avenir de la Science.*

(2) Dans l'*Utilisation du Positivisme*, Brunetière dénonce l'équivoque cachée dans cette formule : plus la science est positive, moins elle a de ressemblance avec la religion.

(3) *Cinq Lettres sur Ernest Renan*, p. 58.

verselle vérité... Je vois, je crois, je sais... La science est une ancre qui fixe l'homme... Il n'y a pas de fin préférable pour un homme, ni de bien qui l'emporte sur la connaissance positive (1). » Cet enthousiasme ne tomba point avec la jeunesse : treize ans plus tard, le même accent lyrique se retrouvera dans une étude sur Byron, pour rapporter à la science « la lumière de l'esprit et la sérénité du cœur ». A de telles paroles on mesure le degré de confiance que Taine mettait en elle et toutefois on se tromperait si l'on regardait cette confiance comme absolue. M. E. Faguet la sépare justement des espoirs illimités et chimériques d'un Condorcet (2). D'autres critiques, témoins directs ou indirects de sa vie, y constatent pour la dernière période quelque préoccupation et comme un fléchissement (3). Cela s'explique. Sous des termes parfois ambigus, Taine distingue toujours la science proprement dite de la philosophie, sans nier leurs rapports. Dans son domaine, la science, autant que l'art, est indépendante : « Le savant n'a pour but que de trouver le vrai... Il n'y a plus ni science, ni art dès que l'art et la science deviennent des instruments de pédagogie et de gouvernement (4). » L'histoire et la psychologie sont des sciences au même titre que l'anatomie et la physique, mais une analyse supérieure dégage d'elles une conception de l'homme et de la vie dont dépend la morale, qui domine dans la pratique. Jamais Taine ne renonça à l'action, mais par principe de division du travail, il l'ajourna d'abord, pour s'adonner à la connaissance pure, voulant, avant d'agir, « savoir comment agir (5) ». C'est l'époque où, malgré ses conséquences pragmatiques, l'investigation scientifique lui paraît absolument objective et « amorale ». Plus tard, Taine estime que « quiconque pense doit élaborer sa pensée de manière à la rendre utile et publique (6) ». Il n'y a peut-être au fond, dans ce changement d'attitude, aucune contradiction, mais ce qui

(1) Lettres du 30 mars, 18 avril et 24 août 1849.

(2) *Politiques et Moralistes*, 3e série, p. 310.

(3) Il se peut qu'il y ait là aussi un effet de la sensibilité de Taine, troublée par les événements. (Cf. V. Giraud : *Le Romantisme de Taine*, *Revue des Deux-Mondes*, 1er fév. 1908.)

(4) Lettre à G. Guizot, 25 octobre 1855.

(5) Lettre à Prévost-Paradol, 18 avril 1849.

(6) 30 avril 1862.

ne laisse pas de doute, c'est que n'ayant jamais attendu de la science qu'elle résolût le problème du tout dans le présent, il n'éprouva point cette déception de la trouver en défaut vis-à-vis de ses promesses. L'unique faillite dont il pouvait être le témoin à raison du point de vue qu'il avait adopté, et dont il eût souffert, eût été celle de sa méthode fondée sur le principe de la nécessité. En d'autres termes, seule sa foi métaphysique, qui le mettait à l'abri du désenchantement de la réalité, aurait pu se troubler et chanceler, mais elle demeura. L'expérience de la vie laissa intacte l'idée qu'il se faisait du pouvoir et du rôle de la science, mais l'obligea d'abandonner ce désintéressement serein dont le savant, comme il le croyait d'abord, n'a point à se départir.

Même poussée à ce degré, la passion du savoir ne serait qu'une forme plus intelligente de la curiosité, ou un dilettantisme moins frivole, s'il ne s'y joignait la volonté de « conduire par ordre ses pensées » et d'organiser ses connaissances. Il n'y a pas de science vraie et solide sans méthode, Taine le comprit de bonne heure, au sortir d'une courte crise de scepticisme qu'il subit à un âge où les autres jeunes gens subissent leur première crise morale. Jusque-là, la raison lui était apparue « comme une lumière » ; mais quoiqu'elle survécût à sa foi religieuse et qu'il l'estimât trop « pour croire à une autre autorité que la sienne », par le seul effort de sa réflexion, et sans avoir lu « encore aucun philosophe », il se posa d'emblée la question préalable : « Il me sembla que toutes les opinions étaient probables ; je devins sceptique en science et en morale, j'allai jusqu'à la dernière limite du doute. » Une tristesse salutaire qui s'ensuivit le sauva et lui inspira cette résolution virile qu'on sait qu'il tint : « Je prends l'engagement de continuer mes recherches, de ne m'arrêter jamais, croyant tout savoir, d'examiner toujours de nouveau mes principes ; c'est ainsi seulement qu'on peut arriver à la vérité (1). » En maint endroit de cette Correspondance datée de l'École, où l'homme mûr s'annonce déjà, la même préoccupation reparaît. Taine se fait

(1) Introduction de la *Destinée humaine*, mars 1848. On peut voir par des notes écrites en 1862 que Taine procédait à ces révisions avec une méthode scrupuleuse.

apôtre pour ramener du doute son ami Prévost-Paradol : « Ce qui te manque, c'est la méthode; je le sens par moi-même... Ne sois sceptique que par provision... Pour croire à la philosophie, il faut la refaire soi-même, sauf à trouver ce qu'ont déjà découvert les autres (1)... » On voit combien le jeune penseur, après avoir expérimenté sur son propre esprit l'art d'arriver au Vrai, se soucie d'y conduire les autres par les mêmes voies âpres mais sûres; et ce qu'il livre en ces quelques lignes significatives, c'est l'essence de son rationalisme. Il y a là l'amorce d'un second *Discours de la Méthode* auquel rien ne manquerait, ni la critique de la connaissance, ni le doute provisoire, ni le problème de la certitude, ni même la confiance en l'avenir de la science : « La vérité ne me fuit pas; j'en tiens le principe; je n'ai pas l'explication universelle, mais j'ai le principe de cette explication... Je ne puis pas croire que ma certitude me trompe, parce que sachant maintenant le principe et la cause de l'erreur, la méthode que j'ai suivie a été calculée nécessairement de manière à éviter d'elle-même l'erreur (2). » Cette explication universelle, qui est un mécanisme universel, affranchi des limites qu'avait posées Descartes, on ne saurait dire, à première vue, si elle découle de la méthode ou si au contraire elle l'a dictée. Quoi qu'il en soit ici, Taine se sent désormais en possession d'un instrument dialectique infaillible et n'en changera plus. Lorsqu'il en parlera de nouveau, à loisir et en détail, dans les derniers chapitres des *Philosophes classiques*, ce sera moins pour le perfectionner que pour le décrire et montrer tour à tour la structure et le jeu de ses deux organes essentiels, l'analyse et la synthèse.

Quand on ouvre l'*Intelligence* ou les *Origines*, un des caractères qui frappent d'abord, c'est l'abondance de la documentation, expériences et observations d'un côté, statistiques et extraits de mémoires, correspondances ou archives de l'autre (3). Le

(1) Lettres du 22 février et du 20 mars 1849.

(2) Lettre à Prévost-Paradol, 30 mars 1849.

(3) Dans la Préface des *Origines*, l'indication sommaire des « sources » occupe une page presque entière. Quant à l'*Intelligence*, Taine écrit à M. J. Soury (août 1873) : « J'ai dépouillé notamment toute la collection des *Annales médico-psychologiques*. Toute la nouveauté de mon livre est d'être entièrement com-

lecteur est d'ailleurs averti : en histoire, les menus détails, loin de tuer les grands ouvrages, les font vivre, et grâce à eux « on devient presque le contemporain des hommes dont on veut peindre l'époque, au point qu'on serait tenté de leur parler tout haut (1) ». Il en va de même en n'importe quel ordre de recherches. « De tout petits faits bien choisis, importants, significatifs, amplement circonstanciés et minutieusement notés, voilà aujourd'hui la matière de toute science (2). » Si ces lignes n'avaient été tant de fois citées par les critiques, on pourrait s'y méprendre et les attribuer à quelque maître de l'expérimentation, Claude Bernard ou Berthelot. Sans mériter pareil titre, Taine se propose du moins de traiter la psychologie et l'histoire à l'égal de la chimie et de la physiologie, d'après la méthode positive (3). Or, « l'attrait invincible » qu'il éprouve pour les faits n'a rien de la manie du collectionneur, puisque, si l'on a bien entendu, il distingue entre eux, ne retenant que ceux auxquels leur signification confère une valeur. C'est à ce titre, comme faits privilégiés et particulièrement suggestifs, que Tite-Live et Shakespeare fixèrent son attention; c'est à ce titre encore que les cas pathologiques, hallucinations, folies, illusions, figurent dans les deux volumes de l'*Intelligence*, si nombreux que des critiques l'en ont blâmé comme d'une erreur de méthode. On pourrait sans doute demander ici à quoi un fait se reconnaît, et, par exemple, s'il

posé de petits faits, cas significatifs, observations individuelles, descriptions de fonctions psychologiques atrophiées ou hypertrophiées. » — Toute la lettre est à lire à ce sujet.

(1) Préface des *Origines*.

(2) Préface de l'*Intelligence*.

(3) On sait que la critique contemporaine, tout en se déclarant impartiale, se montre sévère à l'égard de Taine historien, et que, sans discuter ni son talent, ni sa bonne foi, elle s'efforce de trouver son érudition et sa méthode de travail en défaut. Cette « mise au point » est le but poursuivi par le livre récent de M. Aulard : *Taine, historien de la Révolution française*. Dans le compte rendu de cet ouvrage, M. Lanson s'exprime ainsi sur *les Origines* : « Ce grand monument n'est qu'un pamphlet passionné ou une construction doctrinale, ou l'un et l'autre, et n'a rien de l'histoire... Taine était par nature le contraire d'un historien... Ces *petits faits significatifs* dont Taine compose ses œuvres m'apparaissent comme des échantillons soigneusement recueillis pour une démonstration voulue. » (*Revue Universitaire*, février 1908.) Ce réquisitoire, qui pourrait se fortifier de ce mot de Taine : « Rien de plus pliant que les faits », lui accorde seulement d'avoir soupçonné et entrevu la véritable méthode.

s'oppose au permanent comme passager, ou à l'idée comme sensible et tangible, et objecter qu'aucun n'est significatif ou qu'ils le sont tous, au gré de l'observateur et suivant l'idée qu'il en veut tirer, ce qui embarrasserait Taine et compromettrait son renom de savant positiviste, mais ces difficultés viendront plus loin. Il reste que, en psychologie comme ailleurs, les faits, — et, au moins sous bénéfice d'inventaire, nous pouvons entendre par là les phénomènes — sont le point de départ nécessaire de l'investigation scientifique dans sa phase initiale, l'analyse. C'est pour avoir soutenu et appliqué cette conception, pour avoir réclamé le secours de sciences auxiliaires et écrit contre les spiritualistes de l'école éclectique que « la conscience ne suffit pas à l'état ordinaire », que Taine passe justement pour l'un des promoteurs, en France, de la psychologie expérimentale (1).

Les matériaux une fois accumulés avec patience et discernement, toute la méthode consiste dans le traitement auquel on les soumet. Avant d'en détailler les procédés dans la *pars aedificans* qui sert de conclusion aux *Philosophes classiques,* Taine, au cours de l'ouvrage, en a marqué avec précision les moments successifs. « Si la vérité est dans les choses, il suffit, pour la trouver, de décomposer les choses, de les résoudre par l'analyse en leurs éléments, de noter ces éléments par des signes précis, d'assembler ces signes en formules, de convertir ces formules les unes dans les autres et d'arriver par des équations à l'équation finale qui est la vérité cherchée (2). » Voilà les rôles distribués : simplifier et réduire les « formules » pour les ramener les unes aux autres par voie de généralisation revient à la synthèse; mais d'établir ces formules qui sont les lois, car « il n'y a au monde que des faits et des lois (3), »

(1) On sait que l'*Histoire de la Littérature anglaise* ne fut pas « préméditée » : en 1855, Taine projetait une étude de psychologie sur Shakespeare, comme représentatif du peuple anglais ; mais les matériaux accumulés débordant le cadre de ce travail, en janvier suivant, il conçut le plan de l'*Histoire.*

(2) *Philosophes classiques,* c. VII, p. 176. — On peut avec raison s'étonner que les critiques ne semblent pas généralement avoir remarqué ce passage, dont les expressions et jusqu'au « rythme » traduisent la continuité et la rigueur proprement mathématique de cette méthode.

(3) *Littérature anglaise*, V, 897.

appartient à l'analyse. Ce double travail est l'œuvre d'une seule faculté, si ce mot est permis quand il s'agit de Taine, ou mieux le résultat d'un seul acte, l'acte par excellence de notre esprit, l'abstraction qui, dégageant « les Éléments des êtres, les *Begriffe* inclus dans les faits (1) », et les combinant ensuite, crée spontanément nos connaissances.

A l'aide de quelques comparaisons, tirées principalement de la physiologie, Taine explique comment « analyser c'est traduire » et comment « l'analyse des mots conduit à l'analyse des choses », transformant la traduction exacte en traduction complète. La traduction exacte du terme « force vitale » montre que cette expression, dont on use à propos des fonctions chez les vivants, ne désigne « ni une qualité, ni une substance, mais un simple rapport », la nécessité, qui rattache à un fait principal, la vie, des faits subordonnés, la structure et le rôle des organes. La traduction complète s'efforce de préciser toutes les données encore vagues d'une formule d'ailleurs exacte : par elle un fait unique se résout en plusieurs, nettement distincts entre eux, mais rattachés comme à un centre d'où ils rayonnent « comme un éventail ». Aucune analogie ne serait aussi parlante que celle que fournirait l'expérience de la décomposition de la lumière, base de l'analyse spectrale : un faisceau unique entre dans le prisme, il en sort multiple et s'étale diversement coloré. Taine a préféré illustrer sa pensée par des exemples directs. Pour la physiologie ancienne, le phénomène de la digestion se décrivait en une ligne ; aujourd'hui, soumis à l'observation méthodique et expérimentale, il apparaît complexe et circonstancié. Ainsi en est-il encore des sciences morales, dont « le progrès, comme dans les sciences physiques, consiste dans l'emploi de l'analyse ». Ne relevons pas un autre profit enregistré par Taine à propos de la traduction exacte des mots, qui est d'avoir « purgé l'esprit d'un être métaphysique » et dans la satisfaction qu'il éprouve ne voyons ici, pour lui en rapporter le mérite, que son perpétuel besoin de clarté et sa défiance à l'égard du langage et des *idola fori* dont, autant que Bacon, il craint d'être la dupe.

(1) Lettre à Ed. de Suckau, 24 juillet 1862.

Si le travail scientifique et les services de l'abstraction ne s'arrêtent pas là, c'est que l'esprit montre des exigences telles qu'on ne peut voir, dans les opérations et les résultats de l'analyse, que « des commencements nécessaires ». Dispersé par le mouvement centrifuge qui l'a entraîné à travers des séries de faits, il veut se ressaisir et les dominer : la multiplicité l'accable, l'unité seule le soulage et le satisfait. A son profit, sans sortir de l'expérience pour entrer « dans la région de l'invisible et du mystère » métaphysique, l'abstraction remplira une seconde et définitive tâche. Isolant d'un ensemble tel caractère particulier dont la présence paraît expliquer tout le reste, elle lui confère provisoirement une valeur causale, jusqu'à ce qu'un nombre suffisant d'observations et de recherches confirme l'hypothèse et rattache la série entière à ce centre, fait saillant et général, d'où on peut « déduire la nature, les rapports et les changements des autres ». Le lien logique et expérimental à la fois qui resserre autour de l'élément *générateur* le faisceau compact des éléments engendrés s'appelle une *loi*. Chaque loi est une formule et cette formule servira de base à une suite de déductions aussi légitimes et solides que les conclusions tirées d'une expression algébrique. La nutrition est une cause, la destruction est une cause, telles sont les hypothèses, empruntées à la physiologie, que Taine examine longuement à titre d'exemples et qu'il déclare justes après plusieurs vérifications opérées dans l'espèce et dans l'individu. On peut aller plus loin et franchir d'autres étapes. Ces deux faits offrent de mutuelles dépendances, et le dépérissement apparaît bientôt comme la cause unique de la double série des phénomènes observés ; lui-même, à son tour, figurant au nombre des fonctions animales, se rattache à une cause ultérieure, le type, permanent et indépendant. Que si quelque découverte paraît heurter les formules établies, qu'on se rassure : « il faudra simplement chercher une proposition un peu plus générale qui contienne la première comme cas particulier et qui dorénavant serve de principe d'ordre supérieur (1) ». La confiance en la stabilité des grandes lois de la physique, qu'un spécia-

(1) H. Bouasse : *Évolution de la Matière* (*Revue de Métaphysique*, janvier 1908, p. 47).

liste vient d'exprimer en ces termes, Taine la professait, au nom de sa méthode, pour le système entier des connaissances humaines. Les faits du monde moral sont déterminés comme les autres, un peuple ou une civilisation dépend d'une première formule par des lois identiques et à travers les mêmes ondulations que les phénomènes naturels (1).

On entrevoit dès lors le but de la science : par unification progressive les causes subalternes se dégagent et les lois inférieures s'expriment en formules simples mais multiples auxquelles d'autres se substituent, plus complexes et moins nombreuses; la suite naturelle des générations se reconstitue, chaque rameau généalogique se soude à une branche maîtresse et celle-ci au tronc, fait générateur initial, cause dernière et formule définitive de l'univers. Ainsi la science avance par conquêtes successives et tend à se constituer en mathématique universelle, à laquelle aucun groupe de faits n'échappera. Ce n'est pas la première fois que le besoin de démonstration joint à une rare puissance d'abstraction conduit à ce rêve. Descartes, trouvant dans la géométrie le modèle d'une méthode vraiment rationnelle, voulait fonder la science véritable en introduisant dans tous les domaines la rigueur du raisonne-

(1) Il est curieux de noter que l'histoire romaine sert habituellement de « modèle » de démonstration ou de champ d'expérience à ceux qui tentent de fonder une philosophie de l'histoire, soit que Rome sollicite à leur insu les esprits tournés vers les vues générales et systématisées, soit inversement que la puissance de ses institutions et la continuité de sa politique suggèrent fatalement des aperçus théoriques. Les exemples de Machiavel et de Vico, italiens, comptent moins, mais ceux de Bossuet, Watter Moyle et Montesquieu sont significatifs.

Au sujet de ce dernier, certaines « rencontres » caractéristiques autorisent à conclure à une parenté de son esprit avec celui de Taine : on sait le goût prononcé de Montesquieu pour les travaux scientifiques et notamment l'attention qu'il donnait dans ses expériences et ses mémoires aux questions de physiologie : on sait mieux encore l'importance éthnologique de la théorie des climats dans l'*Esprit des Lois*, et le déterminisme historique des *Considérations*. C'est la propre pensée de Taine qui s'exprime dans ce passage : « Ce n'est pas la fortune qui domine le monde... Il y a des causes générales soit morales, soit physiques, qui agissent... tous les accidents sont soumis à ses causes; et si le hasard d'une bataille, c'est-à-dire une cause particulière, a ruiné un État, il y avait une cause générale qui faisait que cet État devait périr par une seule bataille : en un mot, l'allure principale entraine avec elle tous les accidents particuliers » (c. XVIII). Il n'est donc guère douteux que Taine songeait à lui quand il recommandait d'appliquer aux expériences « l'analyse que le XVIIIe siècle enseignait » (*Philosophes classiques*), d'autant plus qu'il le regardait comme un précurseur et un maître dans la conception de l'histoire (*Anc. Rég.*, l. III).

ment déductif. Taine à son tour regarde « la science déductive comme le type ou du moins l'idéal de la science (1) ». Hors de là, c'est-à-dire jusqu'aujourd'hui, « hors des mathématiques, il n'y a que des probabilités (2) ».

Cet exposé de la méthode conçue par Taine dès les premières années de sa vie intellectuelle offre la double utilité de faire pressentir le système métaphysique qui transparaît sous cette logique réaliste et de montrer la solide « organisation » scientifique de l'esprit qui l'a élaborée. On a pu trouver des *clefs* aux deux personnages chargés de conduire avec sérénité le deuil des « Philosophes classiques » et d'orienter les recherches nouvelles; mais quand M. Pierre ne fréquenterait pas au Jardin des Plantes ou à l'École de Médecine, et quand M. Paul ne lirait pas de préférence l'*Éthique* de Spinoza et la *Logique* de Hégel, on ne verrait pas moins clairement que sous « l'analyste » et « le systématique », c'est Taine lui-même qui se dédouble. Les eût-il d'ailleurs proposés à l'attention du public s'ils n'incarnaient, sous des noms différents, les deux aspects d'un seul esprit? Car il ne conçoit pas qu'on s'adonne à l'exercice de la pensée sans tenir à la fois de l'un et de l'autre. Témoin les griefs formulés dans ses lettres au hasard des occasions. A Leibniz il reproche ses « préjugés théologiques » et s'il blâme Vacherot et « l'école Cousin », c'est que celui-là délaye Hégel « sans connaissance des sciences positives » et celle-ci « reste toujours parmi les généralités-tartines (3) ». Hégel lui-même ne trouve pas grâce « avec ses abstractions déplorables, son habitude de voler à trois cents pieds au-dessus des faits (4) ». Les analystes exclusifs ne sont pas du reste plus sympathiques à Taine que les systématiques à outrance. Aux cours de l'École de Médecine, il profite « à écouter leurs méthodes, mais pure pratique. Nul philosophe (5) ». Il ne ren-

(1) Laisset.

(2) Lettre à Ed. de Suckau, 8 mai 1854. On lit dans le troisième volume de la *Correspondance*, p. 159, en date du 22 avril 1883, une note des plus suggestives commençant par ces mots : « Plus j'étudie les choses morales, plus j'y trouve de notions mathématiques. »

(3) Au même, 20 novembre 1858.

(4) Au même, 23 novembre 1855.

(5) Au même, 28 novembre 1852.

contre pas non plus « un seul livre de physique philosophique », et faute de ces idées directrices les savants ne sont pour lui que des « contremaîtres d'atelier ». Pour formuler de telles critiques, il faut regarder l'analyse et la synthèse comme le naturel et indispensable complément l'une de l'autre. Taine pensait ainsi parce que, en quelque sorte, il se faisait la mesure de l'humanité. Voulant flatter un ami, il lui écrivit un jour : « Je crois qu'un talent consiste dans un ensemble de qualités ordinaires, plus une ou deux facultés énormément développées. Vous en avez deux (1). » C'est la définition de son propre esprit, mais avec cette particularité que les « deux facultés énormément développées chez lui se voient rarement réunies dans un même homme et d'ordinaire paraissent se nuire et s'exclure naturellement. La politique, l'art de la guerre, comme les sciences et la philosophie, justifient également le partage en deux catégories des aptitudes intellectuelles : les positifs, que la spéculation déconcerte, mais qui procèdent avec sûreté et succès au milieu des détails, des chiffres ou des faits, et les créateurs, qui voient de loin et de haut, et se meuvent à l'aise, loin du contrôle des réalités, dans les combinaisons les plus audacieuses, sans pouvoir s'arrêter aux nuances, ni descendre aux applications. Il ne fut peut-être donné qu'à Napoléon de porter en lui et de tenir à jour « trois atlas » mentaux remplis des renseignements les plus minutieux et les plus précis, en même temps qu'il poursuivait son « grand rêve » de ressusciter l'empire d'Occident. Taine, qui le remarque, ressemble à son héros. Les deux instruments dont il a vanté la perfection et décrit le mécanisme, l'analyse et la synthèse, lui sont d'un usage également courant. Logicien réaliste, passionné pour les faits, toute son œuvre éminemment psychologique et la façon dont il la conduisit prouvent à quel point il l'était. Nul ne fut moins idéologue et pourtant plus sensible à « la sublimité d'une large hypothèse » et à « la dé-

(1) A Guillaume Guizot, 25 juillet 1856. Il écrira d'ailleurs plus tard dans des Notes personnelles datées du 10 octobre 1852 : « Je tâche par principe d'éloigner les idées à la Macaulay, et en même temps je veux avoir l'impression vive de Stendhal, des poètes et des reconstructeurs... Probablement j'ai voulu allier deux facultés inconciliables. »

licatesse d'une théorie (1) ». Cela sans doute l'empêchera de prendre rang à côté d'un Claude Bernard comme un des maîtres de l'induction. Car s'il montra un merveilleuse patience à observer, noter, classer les faits dans leurs moindres détails, s'il ressentit vivement l'impérieux et perpétuel besoin de la clarté, distinguant toujours de peur de confondre, et analysant pour mieux distinguer, l'attente ne seconda pas toujours chez lui l'attention. Au contraire de Renan, remarque ingénieusement Vacherot, il était dans la nature de Taine d'avoir toujours la porte de son esprit fermée au doute (2) : aussi, faute de ce frein salutaire, brûla-t-il des étapes, entraîné par sa confiante audace plus loin qu'aucun autre autre n'eût osé aller. Trop pressé d'établir les formules simples et définitives auxquelles il croyait, il ne put se résoudre à y laisser subsister aucune indétermination et n'en conserva que les termes clairs et réduits, sans attendre les révélations et le contrôle de l'expérience.

Cette critique ne prétend point déprécier « l'instrument mentale » que Taine apportait à son œuvre, ni en contester l'intégrité. La part d'apriorisme qu'elle relève et que des influences prépondérantes expliquent, devait nuire à l'usage qu'il en fit, mais n'en altéra pas la valeur : l'esprit qui a conçu une telle méthode et qui l'a employée à une telle besogne est un esprit éminemment scientifique.

(*A suivre.*)

M. BAELEN.

(1) P. Bourget.
(2) Cité par M. V. Giraud, in *Essai sur Taine*, p. 287.

ANALYSES ET COMPTES RENDUS

I. — PHILOSOPHIE

Abbé Eugène Lanusse : *Études et controverses philosophiques.* Un vol. petit in-16, 320 pages. Roger et Chernovitz.

En ce petit volume d'un format plus que modeste, on a réuni quelques études d'importance inégale.

Bien peu, sans doute, pourront s'intéresser à la discussion de l'opinion de Suarez sur « l'effet formel de la quantité », opinion dont l'auteur prend la défense contre M. Nys à grand renfort de textes. Nous ne croyons pas nécessaire non plus d'insister sur les notes où sont analysées les conclusions, fort justes d'ailleurs, de M. de Freycinet au sujet des concepts géométriques fondamentaux.

C'est une question fort intéressante et de plus d'importance que soulève l'étude sur la « Vérité logique de la simple appréhension », et les pages sur « le Réalisme chrétien et l'Idéalisme grec » mettent heureusement au point les théories de M. Laberthonnière qui, sacrifiant aux conceptions modernistes, faisait trop bon marché des résultats obtenus par la raison humaine dans la recherche de la vérité religieuse.

Mais la partie de beaucoup la plus remarquable de ce recueil d'études est l' « Examen de la théodicée critique de Kant ». Il est impossible de ne pas reconnaître la loyauté avec laquelle l'auteur expose les idées de son adversaire et nous ne voyons guère ce que l'on pourrait répondre à la critique lumineuse et serrée qu'il en fait ensuite. En tout ceci, l'auteur n'invente rien, ne fournit aucun argument nouveau. Toutes ses armes sont empruntées à l'arsenal des penseurs catholiques de tous les temps. L'intérêt de la discussion est ici dans le corps à corps avec Kant dont tous les sophismes sont repris et réfutés un à un, au grand dam de la métaphysique subjectiviste qui fait vraiment pauvre figure en regard de celle d'Aristote et de saint Thomas.

En fait, il y a longtemps qu'on devrait en avoir fini avec cette

légende de la valeur métaphysique du criticisme, n'était que l'erreur a toujours exercé sur les intelligences une puissance de séduction refusée à la vérité. Nous ne devons en être que plus reconnaissants à M. l'abbé Lanusse de nous avoir donné après lui cette réfutation nette, méthodique, implacable qui s'appuie d'ailleurs à chaque pas sur l'autorité des plus avisés de nos contemporains en même temps que sur les textes des grands penseurs du moyen âge. Nous en souhaitons la lecture à tous ceux qu'ont troublés les objections des doctrines à la mode.

F. Chovet.

I. — PHILOSOPHIE RELIGIEUSE

G. Michelet : *Dieu et l'Agnosticisme contemporain.* 1 vol. in-16, xx-416 pages. Paris, Gabalda.

Un caractère commun à presque tous les systèmes de philosophie religieuse depuis Kant et Spencer est de dénier à la raison spéculative la connaissance de Dieu, ou au moins de minimiser le rôle de la croyance dans la religion. Aussi bien ne s'étonnera-t-on pas de voir M. Michelet grouper les plus récents d'entre ces systèmes sous le même vocable d'*agnosticisme* contemporain.

L'exposé consciencieux de chaque doctrine, la recherche de ses origines, et une critique minutieuse de ses arguments et de ses conclusions forment la première et la plus considérable partie de cet ouvrage.

A l'école sociologique issue de Comte, de Guyau et de Wundt, M. Michelet reproche d'abord l'interdit injustifié qu'elle jette sur la méthode psychologique. Puis il met en évidence l'étrange faiblesse de ses arguments : le fait du totémisme interprété d'une façon tout hypothétique; le caractère obligatoire des croyances religieuses considéré, sans souci des raisons pour lesquelles le fidèle se croit obligé, comme le signe infaillible de leur origine sociale. Enfin, il suggère qu'au fond les théories religieuses de M. Durkheim ne sont qu'une application spéciale de ce principe, partout sous-entendu et jamais démontré, que dans l'individu tout ce qui est proprement humain lui vient de la société.

Comme le sociologisme réagit utilement contre les excès de l'individualisme, ainsi le pragmatisme corrige les exagérations « des philosophies qui ne tiennent pas à la terre », et M. Michelet n'hésite pas à

l'en louer. Il l'accable, par contre, de critiques pressantes : 1° son principe de l'identification du vrai et de l'utile est contraire au bon sens universel : Dieu ne m'est *utile* que si je crois qu'il *est;* 2° il y a contradiction entre le principe avoué de ses critères et leurs applications : on a beau se réclamer de l'empirisme pur, on ne porte pas de jugements de valeur sans se servir des principes transcendants de la raison ; 3° son effort pour soustraire la vie religieuse aux vicissitudes de la pensée philosophique en rompant leur alliance est vain et périlleux : il ne saurait y avoir une religion du cœur sans une pensée religieuse ; 4° la théorie du subconscient méconnaît le rôle synthétique de la conscience et l'unité de la personne qui demeure sous les dédoublements successifs ; 5° cette théorie d'ailleurs, qu'on a coutume d'appliquer à plusieurs groupes hétérogènes de faits psychiques, n'explique pas les caractères spécifiques du sentiment religieux, méconnaît l'élément rationnel des conversions, fait bon marché de certains faits de conversion qui passent toute explication naturaliste, néglige le caractère rationnel et la fécondité pratique des extases des saints.

Dans l'exposé de la doctrine d'immanence protestante et moderniste et de la méthode d'immanence, M. Michelet s'applique à dégager soit des éléments, soit des germes d'agnosticisme religieux. Sa critique de l'immanentisme moderniste consiste à montrer la faiblesse ou l'illusion sophistique de ses arguments en faveur de l'expérience intuitive de Dieu : on attribue à toutes les âmes religieuses le fait mystique qui n'appartient qu'à l'exception, parce que, à la faveur d'une illusion psychologique que dissiperait l'analyse, on a fait d'une vérité ontologique la présence de Dieu en nous, l'objet d'un acte d'aperception.

La méthode d'immanence, utile et féconde à l'usage discret, se condamne elle-même, lorsqu'elle répudie la métaphysique traditionnelle, à rejoindre l'ontologisme, puis le panthéisme et peut-être l'athéisme.

La seconde partie de l'ouvrage est l'exposé d'une doctrine spiritualiste qui peut se ramener à ces trois affirmations :

1° Dans le fait religieux, la croyance est antérieure au sentiment ; 2° il n'y a pas de sens intuitif du divin ni de faculté spécifiquement religieuse, mais la connaissance religieuse ressortit à la raison raisonnante ; 3° et passe par deux stades, logique spontanée et science réfléchie. Enfin, M. Michelet critique les objections de la philosophie bergsonnienne, du contingentisme spécifique et du rationalisme protestant ou moderniste contre la valeur de la connaissance religieuse.

Tel est le schéma abrégé de ce livre. Nous aimons à en louer la

captivante actualité, et l'opulente documentation, mieux que cela, la sûreté consciencieuse de l'analyse et le clair bon sens de l'argumentation. Peut-être pourrait-on souhaiter parfois quelques regards d'ensemble sur les doctrines critiquées.

M. S.

H. Höffding : *Philosophie de la Religion.* Un vol. in-8°, XI-376 pages. Traduction SCHLEGEL. Paris, ALCAN.

Le problème religieux est envisagé au triple point de vue épistémologique, psychologique et moral. Voici en raccourci les principales conclusions de l'auteur :

La critique kantienne de la théologie traditionnelle est valable. On ne peut pas plus accepter la philosophie religieuse de l'École que l'absolutisme dogmatique de l'Église. La morale chrétienne se trouve, sur des points importants, en désaccord avec la morale moderne.

Tout n'est pas cependant à rejeter dans les religions. L'élément essentiel du sentiment religieux ne périra pas, à savoir la conviction qu'aucune valeur ne se détruit ni ne disparaît de l'univers (p. 6), la valeur étant définie « la propriété d'un objet soit de procurer une satisfaction immédiate, soit de servir comme moyen pour se la procurer » (p. 11). Il faut aussi donner acte à la religion, au christianisme notamment, du développement qu'elle a assuré à la vie intérieure, et de sa merveilleuse puissance philanthropique.

Sur la base essentielle de l'*axiome de la conservation de la valeur,* une nouvelle attitude religieuse doit se développer qui contiendra et dépassera tout ce qu'il y a de meilleur dans les religions du passé. Cette attitude sera, par-dessus tout, indépendante des mythes, des dogmes et des cultes; elle résultera simplement de l'expérience individuelle, stimulée ou dirigée par les exemples des saints et par les leçons des savants, et s'exprimera poétiquement dans des légendes et des symboles façonnés par chaque individu pour lui-même (pp. 232 et suiv.).

S'il faut décrire avec plus de précision cette expérience dite religieuse, voici ce que nous avons cru discerner dans ces analyses parfois délicates, souvent abstraites et touffues :

Deux groupes de tendances et de sentiments se partagent et se disputent le cœur humain : les uns ont pour objet le développement ou l'affirmation du moi, les autres se rattachent au renoncement à soi-même (sentiments moral, esthétique, intellectuel). Mais le réel ne

satisfait pas toujours ces tendances et crée parfois des conflits entre les deux groupes rivaux. Dans ces combats intimes dont sa conscience est le théâtre, l'homme éprouve, suivant la destinée des objets qu'il désire, l'espérance ou la crainte, la joie ou la tristesse, etc. Pour réagir contre la tristesse, pour dissiper sa crainte et rendre à sa vie l'unité et la vigeur, il s'appuie sur l'axiome que le bien et la joie doivent triompher. Puis il exprime le mouvement et les alternatives de son émotion en symboles concrets, voire en légendes poétiques qui, rappelés plus tard feront revivre les sentiments qui leur ont donné naissance.

On voit que M. Höffding, qui veut être l'héritier des Grecs, l'est aussi et plus directement de Rousseau et de Schleiermacher.

Ce système nous paraît entaché de graves lacunes ; signalons-en quelques-unes.

On ne peut admettre que la foi dans la conservation de la valeur forme à elle seule l'essence de la religion. Qu'elle demeure comme élément sous-jacent à toute croyance et à tout sentiment proprement religieux, j'y consens, mais que tout le reste ne soit qu'accessoire, cela ne peut se justifier ni historiquement ni étymologiquement... Bien plus, si cette théorie était vraie, pourquoi les âmes insouciantes, et sans vie intérieure, qui d'instinct voient tout en rose et sont toujours promptes au plaisir et aux rêves enfantins, ne seraient-elles pas les plus religieuses ? D'autre part, tous les systèmes philosophiques et toutes les méthodes de vie, à l'exception du pessimisme le plus conséquent, seraient des formes religieuses, y compris les doctrines les plus expressément irréligieuses, telles que l'évolutionisme de Guyau l'égotisme brandésien ou le nietzchéisme, puisque toutes intègrent à leur base un certain optimisme. Non, M. Höffding devrait, aussi franchement que Guyau, lever cette équivoque et donner sans réticence un autre nom à sa méthode : qu'il parle, s'il le veut, « de sentiment de la vie cosmique » (p. 102) ; le vocable a au moins l'avantage d'être nouveau.

Si notre analyse a été exacte, le problème pratique que la religion est destinée à résoudre serait celui de la désharmonie du réel avec nos besoins et nos désirs, et la réaction libératrice pour l'âme angoissée par cette désharmonie n'aurait pas d'autre fondement intellectuel que la foi dans la conservation de la valeur. Or, qu'on le remarque bien, cette foi élémentaire elle-même ne s'appuie sur aucune démonstration, on demande à l'esprit libéré des dogmes de croire énergiquement à cet axiome, d'ailleurs inévident de soi-même, et c'est tout. En vérité, c'est trop peu : dans les expériences les plus

décevantes de la vie, j'ai besoin, pour reprendre courage et maintenir l'unité et la rectitude de mes actes, d'une bonne raison d'espérer et d'une ferme croyance sur le pourquoi de ma vie : un axiome suspendu en l'air ne me les fournit pas. Je les trouve, Dieu merci ! dans la religion traditionnelle.

Il est vrai qu'on ajoute : l'âme religieuse de l'avenir ne se contentera pas de cet axiome tout nu, elle le revêtira à son gré, lui et toutes les expériences affectives antérieures et postérieures à la foi, de symboles poétiques, voire de légendes qui lui assureront plus de vitalité et plus d'efficacité psychologique. En d'autres termes, on demande à tous les hommes d'être des poètes ou tout au moins de goûter avec intensité le charme de la poésie sentimentale. Nous ignorons si ce rêve est réalisable ; mais ce que nous savons bien, c'est que ces symboles construits ou adoptés comme tels par le sujet lui-même ne peuvent remplacer une ferme croyance. Si quelques âmes d'azur se paient de poésie et de symboles, la masse des hommes est plus positive : la mère désolée devant le cercueil de son enfant reprendra le courage et l'espoir si elle croit à une survie bienheureuse pour lui et pour elle-même ; sinon, le poème sur l'immortalité qui la ravissait naguère et qu'elle chantait sans y croire, ne la console plus à l'heure de sa douleur. Créez de nouveaux symboles, contez-nous de belles légendes, vous nous charmerez, vous nous toucherez, mais vous ne donnerez pas de fermes assises à notre vie spirituelle.

Et l'on s'efforce de nous faire espérer que ce vague fidéisme contiendra et dépassera les richesses de vie spirituelle de la religion traditionnelle ! Le christianisme ne procéda pas ainsi ; à son origine il ne promit pas, il donna aux âmes toutes ces richesses, et chacun put voir et voit encore les profits qu'en a retirés l'humanité. Maintenant on se contente de promettre. Eh bien ! nous n'échangerons ni le splendide édifice de la doctrine traditionnelle contre un axiome revêtu de poésie, ni la profondeur et la noblesse assurées de notre vie chrétienne contre de nuageuses espérances.

Bien que nous ne puissions pas entreprendre une critique de détail, il est une inexactitude et une calomnie particulièrement graves que nous ne voulons pas nous dispenser de relever. M. Höffding d'abord affirme que dans le catholicisme l'obéissance est la plus grande des vertus : or, pour les catholiques de tous les temps comme pour saint Paul, la charité est au-dessus de toutes les vertus. On reproche, d'autre part, au christianisme d'avoir limité la charité à l'amour de ceux qui partagent notre foi (ou peuvent y être convertis, ce qui dans la

pensée de l'auteur est encore une limitation). Les œuvres des croyants, Dieu merci, démentent souvent cette accusation, et nos docteurs expliquent abondamment que la charité doit s'étendre à tous les hommes sans exception, étant fondée sur ce motif universel que l'homme est l'image de Dieu par nature d'abord, par la grâce ensuite, en tant du moins que Dieu appelle tous les individus à la même vie surnaturelle. Il est juste de dire que la documentation de l'auteur est ordinairement plus exacte.

M. S.

III. — MORALE

J. de Bie, S. Th. L., prof. in sem. Mechlinensi : *Philosophia moralis ad mentem S. Thomæ Aquinatis, Pars prior, Philosophia moralis generalis*, in-8°, XII-275 pages, Louvain, Ceuterick, 1908.

L'ouvrage que M. de Bie présente au public est un manuel de philosophie morale destiné à préparer ses élèves du petit séminaire de Malines aux études supérieures de théologie morale. Ce manuel se recommande par sa clarté, sa méthode et sa sûreté de doctrine, selon les termes de la lettre d'approbation de S. Ém. le cardinal Mercier, archevêque de Malines. Tout en suivant fidèlement la doctrine morale de saint Thomas, particulièrement louée par Léon XIII dans son encyclique *Æterni Patris* du 4 août 1877, l'auteur a soin d'exposer, autant que le permettent les étroites limites d'un manuel, les systèmes modernes opposés à la morale traditionnelle.

Le cadre restreint dans lequel se meut l'auteur explique, sans peut-être la justifier entièrement, la mesure très restreinte donnée aux développements de plusieurs questions vraisemblablement renvoyées, en très grande partie, aux études supérieures de théologie morale. Nous citerons particulièrement : l'étude morale de la cause à double effet, simplement indiquée page 61 ; la grave et difficile question, à peine effleurée, de l'ignorance invincible de certaines conclusions de la loi naturelle, page 207 ; l'immutabilité de la loi naturelle, avec les problèmes qu'elle soulève et dont la solution n'est pas assez complètement indiquée, page 210 ; la justification du probabilisme modéré très sommairement indiquée, page 234.

Signalons aussi un léger oubli de l'auteur dans la définition de la morale, où le mot à définir entre à peu près textuellement dans la définition elle-même : *scientia pertractans de actionum humanarum*

moralitate ex ultimis rationis principiis, page 1 ; la définition de la moralité n'étant d'ailleurs donnée que beaucoup plus loin, pages 100 et suivantes.

Enfin nous exprimerions volontiers le désir qu'une citation de saint Thomas, malgré la haute autorité dont elle est toujours revêtue, ne soit point toute la réponse que l'on donne à une question ou à une difficulté, comme cela se présente quelquefois au cours du présent ouvrage. Un texte de saint Thomas, s'il n'est accompagné de quelques explications, surtout quand la question est actuellement posée d'une manière différente, court facilement le risque de n'être pas bien saisi par le lecteur ou même de n'être pas bien appliqué. Pour suppléer à ces lacunes, l'auteur compte, sans doute, sur les explications orales du professeur.

Les imperfections que nous venons de signaler, et qui proviennent toutes du cadre restreint librement choisi par l'auteur, n'empêchent point son ouvrage d'être un excellent manuel, auquel nous souhaitons le plus grand succès, en attendant prochainement la seconde partie traitant de la philosophie morale spéciale.

E. D.

André Joussain : *Le Fondement psychologique de la Morale.* 1 vol. in-16 de VIII-144 pages. ALCAN, Paris, 1909.

L'auteur de cet intéressant ouvrage s'est proposé de montrer comment les notions morales se forment en nous et de noter les conditions dans lesquelles les sentiments moraux prennent naissance. Pour mener à bonne fin un tel travail, la méthode objective ne suffit pas : l'intuition est nécessaire. « Une vue profonde de l'âme humaine est l'auxiliaire indispensable de l'observation scientifique ». A l'observation s'ajoute pourtant la déduction, la réflexion à l'intuition et la métaphysique à la psychologie, car M. Joussain prétend non seulement déterminer les conditions dans lesquelles se forme la moralité, mais dégager encore l'*essence* de la moralité *en soi,* aussi appelle-t-il cette attitude intellectuelle : *positivisme métaphysique.*

La question revient à ceci : la morale se fonde-t-elle tout entière sur la raison pure? Non, répond l'auteur, le sentiment a quelque part dans la formation de la moralité. L'obligation est un état intérieur, une disposition de l'âme. On ne peut la connaître directement que par l'observation intérieure, c'est-à-dire d'une manière subjective. Le fondement de la morale est de nature psychologique. Bien des philosophes ont pensé ainsi, mais leurs analyses de l'âme demeu-

rérent incomplètes. D'autres théoriciens, fidèles à la méthode objective, s'en sont tenus à la science de mœurs ; mais si ceux-ci peuvent expliquer pourquoi certaines obligations ou certains droits apparaissent à certaines époques ou disparaissent, ils sont impuissants à prouver, d'une manière générale, pourquoi il existe des obligations et des droits. Le problème, tel qu'il est posé par M. Joussain, ne peut être résolu ni par la sociologie, ni par de hâtives analyses, il est tout entier du domaine psychologique.

L'homme n'est pas seulement un sujet connaissant. Il est volonté et sensibilité en même temps que représentation. Il s'intéresse donc à ce qui se passe dans le monde ; il est sympathie. La sympathie de l'agent est la condition sinon suffisante, du moins nécessaire de la moralité. La sympathie doit être active et réfléchie. L'objectivité de la morale est ainsi sauvegardée, car nous pouvons nous représenter exactement le désir des autres êtres sans que ce désir concorde avec le nôtre, et substituer à la conception de ce qui est bon ou mauvais pour nous celle de ce qui est bon ou mauvais d'une manière générale.

L'auteur analyse finement le sentiment d'obligation et les notions de devoir et de droit. Arrivé au terme de son étude, M. Joussain dégage du fait de la moralité sa signification métaphysique. Si la moralité, dit-il, suppose la représentation de l'essence intime des êtres, on est en droit d'affirmer que l'acte moral conduit à une intuition profonde du réel. « L'homme véritablement moral découvre, sous la diversité des apparences phénoménales, l'*identité essentielle* des êtres, en reconnaissant dans les autres individus une sensibilité semblable à la sienne, une même volonté de vivre et d'être heureux, une existence subjective analogue à la sienne propre ».

T. DE VISAN.

F.-C. Sharp, professeur of philosophy, University of Wisconsin : *A study of the influence of custom on the moral Judgment.* — Extrait du *Bulletin de l'Université de Wisconsin.* — MADISON, Wisconsin, juin 1908.

L'influence de la coutume sur le jugement moral, thèse bien souvent produite. Paraphrasée par « des hommes du monde comme Hérodote et Montaigne » (p. 9), ou didactivement exposée, — actuellement surtout, — par des philosophes de profession, elle n'a cependant jamais été soumise à une scrupuleuse vérification. Résisterait-elle à cette épreuve ?

Le problème ainsi posé, c'est par un recours à la méthode des questionnaires ou enquêtes, telle que la mit en œuvre Francis Galton, que M. Sharp s'applique à le résoudre. Solution partielle, du moins, puisque, pour l'obtenir, il interroge seulement quelques centaines d'étudiants (jeunes filles ou jeunes gens) de l'Université où il professe. Il leur présente, imprimés, un ensemble de cas de conscience, qu'ils doivent dès lors résoudre par écrit. Des interviews personnels complètent cette première série d'informations. M. Sharp, qui questionne les étudiants en Lettres ou en Sciences, mais aussi les élèves des cours d'Agriculture, s'impose d'ailleurs cette règle stricte : si un élève a subi en morale l'enseignement technique d'un professeur, ne pas recourir à son témoignage. Le naïf accent de consciences relativement ignorantes des infinies spéculations de notre morale théorique, voilà quel document il recherche.

La riche diversité des tendances directrices de la vie morale se manifeste alors à son regard consciencieux. Toute personne humaine s'affirme devant lui comme une individualité irréductible, ayant sa manière propre, autonome en quelque sorte, de comprendre la vie morale et d'en résoudre les problèmes (p. 132). Dans cette solution d'un cas de conscience déterminé, le sujet moral, loin de se borner à subir l'influence de l'ambiance sociale, va même au contraire parfois jusqu'à exprimer son individualité aux dépens de toute organisation sociale possible : c'est le cas, — assez fréquent pour qu'il soit inquiétant, assure M. Sharp, — où des principes d'absolue anarchie dictent en définitive notre appréciation personnelle d'un cas de conscience donné (p. 134).

Si l'on définit alors la coutume une manière de faire habituelle, — — hors de toute hérédité physiologique, — dans une société déterminée, il devient impossible d'expliquer par son influence l'universalité de nos jugements moraux. Pour un milieu social uniforme donné, on ne découvre pas, en effet, une détermination concomitante uniforme des appréciations morales. L'enquête de M. Sharp représente par une fraction toujours assez faible l'influence de la coutume, sinon sur nos actions elles-mêmes, du moins sur les jugements qu'à leur égard nous formulons.

Ces conclusions intéressantes sont-elles ici absolument fondées ?

Si l'on hésite à répondre par l'affirmative, c'est que la méthode des enquêtes peut éveiller quelque défiance. M. Sharp s'en rend si nettement compte qu'il consacre spontanément à justifier cette méthode les premières pages de son étude. Un Galton, nous dit-il, a su rendre manifestement efficace, en psychologie, ce procédé d'investigation.

Il ne faut donc pas le condamner d'emblée, mais préalablement l'examiner dans chacune des applications spéciales que l'on a pu en faire. — C'est précisément se conformer à ces justes observations de M. Sharp que de rappeler qu'il s'agit, dans l'investigation qu'il entreprend, de mettre en rapport l'individu et son milieu social, — milieu social « donné », *a « given » society*, dit M. Sharp (p. 9), — et de déterminer leur importance respective dans l'élaboration des jugements moraux. La difficulté spéciale de l'enquête consiste alors bien moins à recueillir impartialement les réponses demandées, qu'à délimiter avec justesse où commence et où finit cette société dite *donnée*, dont le sujet moral fait à ce moment partie. Elle varie d'un sujet à un autre, et presque d'un instant à un autre. *A given society*, — la formule esquive donc la difficulté, mais nullement ne la résout. Comment saurons-nous déterminer, pour chaque cas particulier, le milieu social dont il s'agit précisément d'apprécier alors la plus ou moins grande influence ? Où est le principe de cette détermination ? Et si M. Sharp ne nous le donne point ou n'en a pas, son enquête, quoique consciencieusement et habilement conduite, ne peut qu'apparaître contestable et partiellement arbitraire dans ses intéressantes conclusions.

A. L. J.

IV. — LOGIQUE

G.-H. Joyce, S. J. : *Principles of Logic*, 1 vol. in-8°, 430 pages, Londres, Longmans, Green and C°.

Ce nouveau Traité de Logique se présente à nous sans prétention, comme un simple manuel destiné aux débutants. Disons tout de suite que non seulement les étudiants plus avancés, mais les maîtres eux-mêmes pourront tirer profit de sa lecture. L'auteur n'est certes pas un de ces arrivistes de la pensée qui veulent à tout prix se signaler par des vues personnelles, fallût-il pour cela chercher la nouveauté dans l'extravagance. Il suit modestement les chemins battus, mais il y conduit ses élèves en guide sûr, observant et leur signalant à droite et à gauche tous les points de vue curieux, toutes les rencontres intéressantes et aussi tous les sentiers dangereux où se sont égarés les aventuriers de la philosophie.

Convaincu que le moindre traité de logique suppose une métaphysique et une philosophie complète, il nous avertit, dans son intro-

duction, que son point de vue est celui de la philosophie scolastique.

Il intitule la première partie de son livre : Logique de la Pensée, et non point Logique formelle, afin de pouvoir y faire entrer une théorie fondamentale de l'Induction et, dès le premier chapitre, il nous donne à comprendre avec quelle ampleur il compte traiter son sujet. Il a eu, en effet, l'heureuse idée de débuter par une histoire de la Logique, ce qui lui permet de nous montrer comment l'évolution de cette science a toujours dépendu des théories métaphysiques en vigueur.

Cette préoccupation d'élargir à tout instant son point de vue se fait sentir jusque dans les chapitres en apparence les plus didactiques. Partout il expose et discute à l'occasion les théories les plus récentes des logiciens contemporains, et c'est plaisir de le voir mettre à nu, en quelques phrases brèves et décisives, le vice de leurs raisonnements ou l'inexactitude de leurs analyses. C'est ainsi qu'il fait justice en passant de la définition incomplète que tous, depuis Kant, s'accordent à donner de la proposition analytique, et lui oppose la définition de l'École d'après laquelle est analytique toute proposition dont le prédicat est contenu dans la compréhension du sujet *ou le sujet dans la compréhension du prédicat*. Comme il le fait observer à bon droit, si Kant avait connu cette définition scolastique, il aurait compris que sa conception des propositions synthétiques *a priori* n'avait pas de raison d'être.

Il démontre de même plus loin (Les lois de la Pensée, Le Principe de l'exclusion des milieux) que les prétendues synthèses hégéliennes ne concilient pas grand'chose, car si, au lieu d'opposer de simples contraires, Hegel s'était avisé d'opposer des contradictoires, il se serait aperçu qu'aucune synthèse n'était plus possible. Bref, chaque fois qu'en regard des doctrines de Mill, Bosanquet, Mansel, Bradley, etc., il a l'occasion de placer la doctrine scolastique, la supériorité de celle-ci éclate d'une façon incontestable. Des citations, ou même des analyses nous entraîneraient trop loin ; nous aimons mieux renvoyer le lecteur à l'ouvrage même.

Nous citerons seulement, comme exemple de la profondeur donnée aux questions par leur rapprochement avec les théories péripatéticiennes, le chapitre X (p. 157) où l'auteur montre quelle lumière projette sur la théorie de la définition la distinction des quatre causes énumérées par Aristote.

Toute cette partie de la logique est traitée avec des développements beaucoup plus considérables et contient des analyses beaucoup plus

détaillées que n'en comportent d'ordinaire nos manuels français même les plus complets.

Dans son chapitre sur l'Induction, l'auteur critique à bon droit les théories communément admises. Il fait remarquer que, si l'on formule ainsi le raisonnement inductif :

Tout rapport causal est constant ;

Or, le rapport entre A et *a* est un rapport causal; Donc... etc.,

ce raisonnement n'a de valeur que si, dans la seconde proposition, on sous-entend que c'est en *vertu de sa nature* que A est cause de *a*. Alors seulement on pourra conclure à la constance de l'effet. J'ai été, je l'avoue, particulièrement satisfait de le trouver ainsi d'accord, sur le point essentiel, avec l'opinion que j'avais cru pouvoir formuler moi-même dans un des derniers numéros de cette Revue.

Il y a bien quelque inconvénient à placer dans la première partie de l'ouvrage la théorie idéale de l'Induction et à la séparer ainsi des règles pratiques de la méthode expérimentale qui ne peuvent trouver place que dans la Logique appliquée. En effet, celles-ci seules nous permettent de prouver que A, et A tout seul, par conséquent en vertu de sa seule nature, est cause de *a*. La théorie reste donc pour le moment incomplète, le raisonnement tout entier étant suspendu à une affirmation dont on ne pourra voir que plus tard la raison d'être.

Encore le P. Joyce semble-t-il ne se résigner qu'avec peine à la compléter en donnant les règles de l'expérimentation. Il considère leur introduction dans la logique comme une sorte d'intrusion. En quelques paragraphes qui servent, pour ainsi dire, de transition entre les deux parties du livre, il expose comment la décadence de la scolastique occasionna le déplacement des frontières de la logique. L'école empiriste et l'école idéaliste qui, l'une avec Bacon, l'autre avec Descartes, se substituèrent à la philosophie médiévale, contribuèrent également à confondre l'ordre des concepts et celui de la réalité en niant chacune de son côté l'un ou l'autre, ce qui équivalait à les absorber l'un dans l'autre.

Pourtant, si l'on fait en logique une place à l'induction, il faut bien en faire une à l'expérimentation puisque, aussi bien, le passage du particulier au général, qui est l'essence même de l'induction, n'est pas autre chose que le passage du concret, c'est-à-dire du réel, à l'abstrait, c'est-à-dire à l'idéal. Aussi l'auteur s'exécute-t-il de bonne grâce. S'il ne dit rien des règles peu pratiques de Bacon, il insiste sur les méthodes de Stuart Mill et les appuie de fort bons exemples, dont quelques-uns sont empruntés aux plus récentes expériences, de même

qu'il s'aide un peu plus loin des découvertes toutes nouvelles des Wasmann et des de Vries pour éclairer la question de la légitimité des classifications naturelles.

Quant aux méthodes des sciences mathématiques et des sciences morales qui figurent d'ordinaire dans nos traités français, c'est en vain qu'on les chercherait ici. L'auteur qui regrettait déjà de ne pouvoir laisser aux sciences physiques et naturelles l'étude de leurs procédés d'investigation, se serait bien gardé d'attribuer à la logique des méthodes qui concernent uniquement l'accord de la pensée avec son objet et lui semblent ressortir plutôt de leurs sciences respectives.

Quand bien même on regretterait ces omissions intentionnelles, on n'en devra pas moins reconnaître les grandes qualités d'un ouvrage qui mêle à l'exposé clair et précis des théories de savantes discussions et de profonds aperçus historiques. On y trouvera tout à la fois un excellent manuel d'enseignement et une vigoureuse apologie de ces doctrines traditionnelles qui resteront toujours, quoi qu'on en dise, le code imprescriptible de la pensée humaine.

F. Chovet.

IV. — HISTOIRE DE LA PHILOSOPHIE

P. Rousselot, docteur ès lettres, *Pour l'histoire du problème de l'amour au moyen âge*, in-8°, Münster, 1908, 104 pages, dans les *Texte u. Untersuchungen* de Cl. Baeumker et von Hertling, t. VI, fasc. 6.

« Ce qu'on appelle ici « le problème de l'amour » pourrait, en termes abstraits, se formuler ainsi : Un amour qui ne soit pas égoïste est-il possible ? Et, s'il est possible, quel est le rapport de ce pur amour d'autrui à l'amour de soi, qui semble être le fond de toutes les tendances naturelles ? »

En quelques pages substantielles, M. P. Rousselot esquisse les deux solutions que cette question a reçues au moyen âge. Il les nomme respectivement *physique* et *extatique*.

« *Physique* signifie *naturel*, et sert ici à désigner la doctrine de ceux qui fondent tous les amours réels ou possibles sur la nécessaire propension qu'ont les êtres de la nature à rechercher leur propre bien... Cette manière de voir est celle, par exemple, de Hugues de Saint-Victor, dans son traité de *Sacramentis;* c'est celle de saint Bernard, dans le *De Diligendo Deo ;* elle trouve un appui très ferme dans

les doctrines néo-platoniciennes du pseudo-Denys. Elle fut enfin précisée et systématisée par saint Thomas...

« La conception *extatique*, au contraire, est d'autant plus accusée chez un auteur, qu'il prend plus de soin de couper toutes les attaches qui semblent unir l'amour d'autrui aux inclinations égoïstes : l'amour, pour les tenants de cette école, est d'autant plus parfait, d'autant plus amour, qu'il met plus complètement le sujet « hors de lui-même ».

M. P. Rousselot s'attache à dégager les principes sous-jacents de ces théories et à marquer avec netteté leurs aboutissements logiques ou leurs déviations.

La traduction d'Hermann l'allemand, apportait aux scolastiques ce principe d'Aristote, au livre IXe de l'*Éthique : Amicabilia quae sunt ad alterum venerunt ex amicabilibus quae sunt ad seipsum.* C'était affirmer que l'amour d'autrui dérive de l'amour de soi, non pas, il est vrai, si l'on prend l'amour de soi comme terme d'intérêt et comme fin, mais si on le considère comme type, comme principe et comme mobile premier.

En fait, comment concevoir une affection qui ne soit pas fondée sur une similitude et une affinité de nature ? Qui nous serait absolument étranger nous serait aussi pleinement inintelligible que complètement indifférent. La remarque vaut à l'égard de tout être et donc même pour Dieu : *non enim esset in natura alicujus quod amaret Deum, nisi ex eo quod unumquodque dependet a bono, quod est Deus* (I, q. LX, a. 5, 2^m^ : II, II, q. XXVI, a. 13, 3^m^.)

L'amour est donc d'autant plus naturel qu'il y a entre l'aimant et l'aimé un lien plus étroit, disons plus, une *unité* plus stricte. Or, à défaut d'unité physique, comme celle du tout et de ses parties, nous avons avec Dieu un autre mode d'union. Nous ne sommes, en effet, que dans la mesure où nous imitons son être, et nous ne l'imitons que dans la mesure où il nous donne à chaque instant de l'imiter : infinie distance, qui sépare l'être subsistant de l'être contingent, mais immanence nécessaire, qui ne permet à celui-ci de faire figure d'être que grâce à celui-là ; en fin de compte, participation et dépendance, qui nous atteignent à l'intime de nous-mêmes et de manière autrement profonde qu'il ne se produit entre parties quantitatives juxtaposées.

De cette similitude de nature découle inévitablement une similitude d'appétits. Si nous nous aimons forcément tels que nous sommes, nous aimons forcément, *pour le même motif*, quiconque participe à ce que nous sommes, et nous aimerions infiniment plus que nous l'objet qui se présenterait à nous avec les *mêmes* caractères d'amabi-

lité que nous, mais infiniment plus parfaits. Ainsi l'amour de Dieu apparaît-il logiquement sur le *prolongement naturel* de l'amour de soi.

Il faut aller plus loin, observe l'auteur. Il convient d'ajouter, avec saint Thomas, qu'à vrai dire, c'est Dieu que nous aimons en nous, puisqu'il est l'amabilité de tout notre moi, comme il est toute sa raison d'être. L'amour de soi, même en ses excès, n'est qu'une déviation de l'amour de Dieu, puisque Dieu seul est cette plénitude de perfection et de bien-être que nous poursuivons. Notre tort, c'est de la chercher là où elle ne se trouve pas, dans l'individualité mesquine où nous voulons nous enclore ou dans les biens finis, au lieu d'aller puiser à la source d'être, par qui nous sommes, et par qui nous nous aimons.

Si l'on objecte que cette recherche de Dieu nous oblige, en fait, à sortir de nous-mêmes, il conviendra de remarquer que cette « extase » n'est qu'apparente. Les substances quantitatives, sans doute, n'existent qu'à la condition de se ramasser sur elles-mêmes. C'est la loi et l'infirmité de la matière de ne subsister que par la cohésion de ses parties et de périr, dès qu'elles se désagrègent. Il en va autrement des substances simples. L'intelligence, disait l'École, est « puissance de tout » ; *anima est quodammodo omnia*. Elle arrive donc à son maximum d'actualité et de perfection, quand elle déploie toutes ses énergies, s'étend en quelque sorte de proche en proche jusqu'au premier des intelligibles et jusqu'à l'Être infini. Contempler le Souverain Vrai et se complaire dans le Souverain Bien, c'est donc en toute rigueur se « trouver », puisque c'est poser l'acte le plus conforme à la nature et adhérer à Celui qui perfectionne et rassasie toutes ses puissances.

A l'encontre de ces vues, la théorie *extatique* pose en principe que tout amour requiert deux termes distincts. *Minus quam inter duos,* écrivait saint Grégoire le Grand, *caritas haberi non potest.* Tandis que la première thèse considérait la communauté de nature, la seconde s'arrête à l'opposition numérique des personnes; l'une faisait de l'unité le principe de l'amour, l'autre fait de la dualité une condition essentielle.

Qui admettra cette manière de voir se verra conduit à attribuer à l'amour véritable les caractères propres des divisions et des déchirements les plus douloureux : c'est de soi qu'il faudra se départir pour aimer.

En fait, les mêmes auteurs insistent sur la violence de l'amour et sur son caractère destructeur : c'est une blessure, un renoncement, une mort aux tendances les plus intimes.

Ils vont plus loin : l'amour triomphe même de la raison ; dans l'appréciation des motifs et des moyens, il ne se soucie pas de la hiérarchie naturelle, de la dignité respective de l'aimant et de l'aimé ; il ne connaît point de loi.

Que reste-t-il à dire, sinon qu'il est sa propre règle, sa fin, sa justification ? *Is per se sufficit*, écrit saint Bernard, *is per se placet et propter se... Amo quia amo, amo ut amem.*

Ces caractères sont successivement étudiés. L'auteur en signale la mention chez les scolastiques et rattache à chacun les spéculations systématiques qui en dérivent (1).

Insister sur l'ampleur et la sûreté de l'information serait, à coup sûr, n'indiquer qu'un des mérites secondaires de ce beau travail. Il révèle surtout une finesse d'observation et une vigueur de pensée peu communes.

Sa lecture éveille bien des objections, mais c'est bon signe, s'il n'est meilleur livre que celui qui vous fait penser.

On se demande s'il n'y a pas, plutôt que deux thèses opposées, deux points de vue différents. La théorie physique paraît s'être préoccupée d'indiquer le fondement ontologique de l'amour, et c'est l'affinité, l'unité de nature entre l'aimant et l'aimé ; la théorie extatique s'est attachée à décrire le processus psychologique, et c'est d'ordinaire la lutte contre les vues égoïstes qui le caractérisent : seul le Souverain Bien, entrevu tel qu'il est en soi, sans nous laisser la liberté de songer à nous, s'imposerait par la plus suave des violences à notre amour.

La première thèse a insisté sur la continuité de complaisance de l'amour de soi-même à l'amour d'autrui, la seconde sur l'opposition des intérêts.

De l'amour désintéressé la première a marqué le premier mobile,

(1) Quelques connexions seront sans doute discutées. La thèse d'Abélard sur la nécessité de la création ne paraît pas découler de sa théorie de l'amour, mais de ses vues générales sur la liberté divine ; il n'a pas vu d'autre moyen d'expliquer l'immutabilité et la rationabilité du choix entre les possibles. *Introd. ad theol.*, III, IV, *P. L.*, t. CLXXXVIII, col. 1091 sq. ; 1098 ; *Theol. christ.*, V, col. 1321 sq., 1330. De même la thèse de Scot sur la béatitude semble venir plutôt de ses vues générales sur les rapports de l'intelligence et de la volonté. Du fait que le bien des esprits est le bien en soi, que la saisie du Souverain Intelligible se fait par l'intelligence, il a cru nécessaire de conclure que la *racine physique* de la béatitude était un acte d'intellection, *prioritate generationis*, il n'a pas jugé qu'on pût dire la béatitude formellement réalisée, tant que la volonté n'avait pas, par un acte propre, pris possession du bien qu'elle cherchait, *prioritate perfectionis*. Comme elle ouvre l'enquête, elle seule la ferme. *Report. Oxon.*, IV, dist. XLIX, q. IV, Lyon, 1639, t. X, pp. 380 sq. ; *Report. Paris, ibid.*, q. II, t. XI, p. 892 sq.

et c'est, quoi qu'il en semble, l'amour de soi ; la seconde a accentué la condition pratique, le renoncement à soi.

M. P. Rousselot a trop pénétré son sujet pour que cette difficulté lui ait échappé. Il note judicieusement : « La doctrine de saint Thomas ne s'oppose à la conception extatique qu'au point où celle-ci cesse d'être effusion lyrique — je ne permets d'ajouter, suivant, je crois, sa pensée : psychologie pratique ou doctrine ascétique — pour devenir théorème d'ontologie. »

En effet, faute d'avoir ou compris ou toujours envisagé le fondement physique de l'amour, ascètes et psychologues ont émis sur la nature de ce sentiment des pensées inconciliables avec la théorie physique, disons plus, car cette thèse profonde paraît bien seule exacte, avec la nature véritable de l'amour.

Il est piquant, entre autres, de voir saint Bernard, chez qui l'auteur relève bien des éléments de la théorie physique, fournir à la théorie extatique ses formules les plus fermes.

Il est curieux, par ailleurs, de voir Scot, après une critique assez fine de plusieurs arguments thomistes, aboutir à un mélange de vues ou aussi bizarres ou aussi superficielles que celles-ci : *dico quod duae conditiones concurrunt in objecto amabili, scilicet unitas et bonitas, et licet quandoque superet unitatem, tamen bonitas ex alia parte recompensat* (1), comme s'il y avait une bonté qui ne se résolve pas en unité, et une unité qui ne puisse se chiffrer en bonté.

On souhaiterait que, reprenant les deux thèses et les comparant, M. Rousselot eût ébauché, en conclusion de son travail, une théorie complète de l'amour. Ainsi présentée, la théorie gréco-thomiste est trop exclusivement métaphysique pour être intégrale, et la théorie extatique trop peu métaphysique pour être vraie. Il répondrait sans doute qu'il a voulu esquisser une histoire, non développer une thèse. Ce n'est donc pas une critique que j'exprime, c'est un regret (2).

H. Pinard.

(1) *Report. Oxon.*, III, dist. XXVII, n. 21, ad 2m, t. VII, p. 656. On voit bien quels cas Scot a en vue, mais son analyse reste peu profonde.

(2) Je lis dans la *Revue de Métaphysique et de Morale*, septembre 1908, suppl., p. 28, qu'à la soutenance on a reproché à M. Rousselot d'avoir attribué aux écrivains du XIIe siècle l'invention du terme stoïcien *principale nostrum*, pour désigner l'esprit. On renvoie à la page 76 de la thèse. J'y vois seulement que l'auteur note au passage la présence de cette expression dans le vocabulaire médiéval, et je remarque de plus, page 97, note 3, qu'il souligne un triple emploi de ce terme chez saint Ambroise. On hésite à croire qu'il ait pris saint Ambroise pour un homme du XIIe siècle.

Julius Baumann : *Der Wissensbegriff* (*Le concept du Savoir*). Monographie historico-philosophique et philosophico-critique. Un vol. de la *Synthesis* : collection de *Monographies historiques sur les concepts philosophiques*, VIII-231 pages, Heidelberg. Carl. WINTER, 1908.

Les convictions fondamentales qui caractérisent les différents systèmes sont des idiosyncrasies individuelles ou ethniques, dépendant surtout du climat (1). C'est la thèse. Le désert et les plateaux ont fait la philosophie arabe (127), comme les chaleurs des plaines du Gange expliquent celle des Hindous (108). L'intellect agent d'Averroès a quelque chose de sémitique (136), parce que le Sémite, habitué à la rêverie, ne peut concevoir l'éclosion d'une pensée ferme que comme l'action d'un être supérieur. Les mystiques souffrent d'un rétrécissement vasculaire et d'un ralentissement dans la circulation sanguine (208). La théorie de saint Thomas sur l'extase est inadmissible, parce que toute conscience disparaît quand on arrête l'afflux de matières oxygénées au cerveau (152). Ceux qui font du cœur le siège de l'âme sont des végétatifs, au naturel fortement animal (83), etc... La philosophie doit donc partir des sciences si elle veut éviter les incertitudes du subjectivisme. Sur la mathématique et la physique tout le monde est d'accord. Les Japonais font des sciences d'après les méthodes européennes, tandis qu'en art, en religion, en philosophie ils sont restés fidèles à leur façon particulière de concevoir (226-227).

Un mot sur la méthode. Environ 130 philosophes sont étudiés séparément dans ces 200 pages. Les philosophies grecque, arabe, hindoue, chinoise, scolastique et moderne sont représentées, assez inégalement du reste. Annikeris et Alcméon sont étudiés aussi longuement que M. Bergson ou M. Eucken. Les Grecs ont plus de 100 pages ; toute la philosophie moderne n'en compte que 70.

Le concept très élastique de savoir est étendu jusqu'à comprendre l'astronomie d'Aristote (78-79) avec la *Politique* de Platon (67) et l'architecture des Arabes. Il est difficile de trouver un ordre quelconque dans ces pages. Chronologique? Bolzano et Spencer viennent après Uphues et Höffding.. Idéologique ? Aucune indication d'école ou de système dans la philosophie moderne ; chaque philosophe est étudié séparément, comme une monade close.

Les Pères de l'Église : Origène, Augustin, etc., sont rangés sous la rubrique : Philosophie de l'Inde (121).

(1) VORWORT, p. v.

Le sous-titre promettait une étude critique. A côté de remarques judicieuses (par exemple sur la différence profonde des philosophies scolastique et arabe, malgré les analogies de surface) (145-147), nous relevons au hasard des affirmations comme celle-ci : on ne peut admettre d'influence orphique chez Platon (1). — D'après Aristote, l'essentiel dans l'individu c'est la forme (2). — Kant dépend de Montaigne plus que de Hume (3). — Eucken (dont le dernier livre seul est cité) défend ses idées avec des armes vieillies (217). — Confucius est un précurseur de Kant. Il a dit : « Agissez comme si vos ancêtres vous voyaient. » Ce *comme si,* c'est le postulat kantien de Dieu et de l'immortalité énoncé cinq siècles avant Jésus-Christ (116).

A en juger par les noms d'auteurs qu'on trouve au verso de la couverture (Bäumker, Windelband, Külpe, Rehmke, Drews, Ewald, etc.), les autres volumes de la collection *Synthesis* promettent d'être intéressants (4).

P. Charles.

Dr Max Apel : *Kommentar zu Kants Prolegomena. Eine Einführung in die Kritische Philosophie*, I. die Grundprobleme der Erkenntnistheorie. Librairie : Die Hilfe. G. m. b. H. Berlin, Schöneberg, 1908, x-224 pages.

M. Apel n'est pas un inconnu pour ceux qui s'intéressent au mouvement kantien. Dès 1895, il publiait une dissertation sur les concepts fondamentaux de la *Critique de la Raison pure,* et un ouvrage plus étendu sur la théorie de la connaissance chez Kant et sa position vis-à-vis de la métaphysique (5). On se rappelle peut-être l'ac-

(1) Page 69. Le silence d'Aristote est un faible argument contre la thèse de Gomperz et d'Éd. Meyer. Cf. Platon : *Protag.*, p. 316 ; *Cratyl.*, p. 265 ; *De Rep.*, p. 364.

(2) Page 73. La forme est bien ce qui *spécifie,* mais la matière est *essentielle* elle aussi.

(3) Page 187. M. Baumann constatant qu'on n'est pas d'accord sur l'interprétation de Kant (178) a préféré transcrire quelques passages des *Prüfungen* et des *Erlanterungen* de Joh. Schultz, dans lesquels Kant a déclaré, sur le tard, reconnaître sa pensée. Le procédé est ingénieux, mais contestable. Nous doutons qu'il rallie beaucoup d'esprits à l'exégèse kantienne de M. Baumann. Il reproche à Kant d'avoir « déprécié l'expérience » et d'être forcé malgré lui « d'adopter une conception réaliste du phénomène » (186).

(4) Pourquoi s'agit-il de *Kant-Schultz* à la page 178-179 et de *Schultz-Kant* à la page 180 ? — Page 125, lire *De Wulf* et non *Wulf.*

(5) *Die Grundbegriffe der Kr. d. R. V.* et *Kant's Erkenntnistheorie u. seine Stellung zur Metaphysik.* A ces ouvrages, il faut ajouter : *Immanuel Kant, Ein Bild seines Lebens und Denkens,* Berlin, 1904.

cueil que reçut ce dernier livre dans les *Kantstudien* (1). Franz Erhardt reprochait à l'auteur d'avoir mêlé des idées personnelles à la pure exégèse kantienne et de suivre l'interprétation démodée de Günther Thiele en faisant du concept « d'intuition intellectuelle » la clé de toute la critique. Ces deux accusations, formulées alors dans un langage passablement sévère, peuvent se renouveler à propos du livre que nous analysons. Il convient d'ajouter qu'elles n'enlèveront rien à sa valeur. Quel est le commentateur de la *Critique*, dont on n'ait pas contesté l'orthodoxie kantienne ? On se souvient des attaques violentes de Kuno Fischer contre le commentaire, d'ailleurs si méritant, de Vaihinger, et de la tempête soulevée contre le *Kant* de Paulsen par des critiques aussi qualifiés que Goldschmidt et Cohen. Écrivant dans cette atmosphère de bataille, M. Apel n'a pu toujours modérer suffisamment le ton de sa controverse. Il lui échappe de-ci de-là des phrases mordantes, aggressives, et dont la sérénité scientifique ne profite guère (2). On regrette que dans son excellent commentaire il se soit départi quelquefois de la manière calme et paisible qui rend si attrayant le *Kant* d'Uphues par exemple. Ce n'est là qu'une remarque de forme, mais elle a son importance.

Le commentaire lui-même veut se tenir à égale distance de l'immense encyclopédie de Vaihinger et de la paraphrase mince et souvent obscure de Cohen (3). La clarté, la précision, la franchise avec laquelle l'auteur attaque les difficultés, au lieu de les dissimuler commodément, frappent dès l'abord. On trouvera chez M. Apel un guide précieux dans l'étude de la philosophie critique ; et un admirateur très convaincu de Kant, « le penseur le plus profond qu'ait produit l'humanité (4) ». Le but du commentaire n'est pas d'étiqueter la critique kantienne sous une rubrique paresseuse : idéalisme, rationalisme, empirisme... : encore moins de chercher après d'autres quel en est le point central, l'idée directrice, ou le centre de gravité. M. Apel ne croit pas à l'utilité de ces recherches (5) ; il veut avant tout combattre quelques-unes des interprétations « ridicules (6) »

(1) Tome I, p. 121, 1897.

(2) Cf. p. 185 et 186, la critique de l'article de H. Kleinpeter, paru dans les *Kant Studien*, VIII, pp. 258 et suiv., cf. aussi p. 182, où E. Adickes est pris à partie.

(3) Page IV.

(4) Page V.

(5) Cf. son *Immanuel Kant*, p. 62. « Auch ist das Suchen nach Schwerpunkt, Mittelpunkt, Hauptabsicht, bewegenden Kräften u. dgl. verfehlt und zumeist ein leeres Gerede um die eigentliche Sache herum. »

(6) Page V : « Eine Einschränkung weit verbreiteter sinnloser Auffassungen kritischer Lehre. »

dont la doctrine kantienne a été l'objet. Nous ajouterons qu'il est souvent heureux dans son entreprise.

Les critiques de Garve et Feder, critiques si souvent renouvelées depuis, ne sont pas recevables. Kant n'a jamais été un « Hume prussien » et l'idéalisme transcendantal n'a rien à voir avec l'illusionnisme de Berkeley. La doctrine kantienne tout entière proteste contre cette façon de concevoir (1). « Phénomène n'est pas apparence » : *Erscheinung ist nicht Schein*. Herbart lui-même n'a pas évité cette interprétation erronée, et malgré de pénétrantes remarques de détail il n'a vu dans la *Critique* que subjectivisme et illusion (2). Il s'est trompé aussi en identifiant les formes *a priori* de l'intuition sensible avec des notions innées d'espace et de temps (3). Schopenhauer n'a pas été plus heureux quand il prétend que, d'après Kant, un « objet » doit nous être donné, et qu'il voit là une flagrante contradiction avec les résultats de l'Esthétique transcendantale (4). M. Apel montre bien que cette contradiction ne se trouve pas chez Kant. Chez ce dernier, la sensibilité n'est pas principe adéquat de connaissance. « Des pensées sans contenu seraient vides ; des intuitions sans concepts seraient aveugles. » Il n'y a connaissance que par le concours mutuel de la sensibilité et de l'entendement (5).

Du même coup la connaissance humaine est restreinte aux phénomènes. Comment n'est-elle pas entièrement subjective ? « L'image que j'ai d'un arbre est tout à fait subjective, liée à l'acte momentané de la perception... mais Kant a montré comment on peut sortir de cette subjectivité. Pour que le sensible devienne phénomène, l'entendement doit intervenir ; pour que la perception devienne un objet, la pensée doit intervenir (6). » M. Apel nous explique brièvement ce qu'est cette « force objectivante de la pensée ». « Quand je dis : Voici un arbre, j'énonce un jugement objectif. Mais aussi dans ce jugement il y a plus que la simple perception, il y a une « pensée ». Le sens de mon affirmation n'est pas la simple constatation d'un état de conscience ; mais une existence posée, indépendamment de la per-

(1) Page 149-150.

(2) Pages 159 et suiv.

(3) Page 111. On cite les paroles de Kant : « Der Raum vor allen Dingen, die hn bestimmen... ist, unter dem Namen des absoluten Raumes, nichts anderes ials die blosse Möglichkeit äusserer Erscheinungen. »

(4) Pages 133 et suiv.

(5) *Ibid.* : « Die Sinnlichkeit ist auch bei ihm (Kant) kein selbständiges Erkenntnisprinzip. »

(6) Page 143. «Zur Sinnlichkeit muss der Verstand, zur Wahrnehmung das Denken hinzukommen. »

ception individuelle. Cet arbre est une partie du monde, avec lequel il est en cohésion régulière ; tous les changements qu'il subit s'accomplissent d'après la loi de causalité. Ce sont là des exigences de notre pensée, mais ce sont aussi et par le fait même des conditions de la nature (1).» La nature, elle, n'est pas une idée subjective, comme le voulait Berkeley, mais le complexus de toutes les représentations, qui se produisent suivant des lois (2). Du coup, l'idéalisme subjectiviste est détruit. Au fond, c'est toujours la doctrine de la pensée définissant l'être, avec son corollaire immédiat : un réel contradictoire à la pensée est identiquement un néant.

On peut discuter cette conception du kantisme, mais il faut reconnaître que M. Apel l'a exposée avec bonheur et compétence, et qu'entre ses mains elle promet de fructifier.

Signalons encore une excellente discussion sur la distinction des jugements analytiques et synthétiques (3). On connaît les nombreuses objections qui se sont abattues sur ce point de la théorie kantienne : les jugements synthétiques peuvent devenir analytiques et réciproquement... M. Apel fait bien remarquer que cette distinction des jugements n'est pas faite au point de vue matériel, mais au point de vue fonctionnel. Peu importe qu'on puisse dire de tel jugement qu'il est analytique pour le savant et synthétique pour le rustre, et que la synthèse : « or = métal jaune » puisse ne pas être une tautologie. La question n'est pas de classifier des propositions, mais de reconnaître les démarches de l'esprit : une démarche d'acquisition, progressive, marchant du même à l'autre ; et une démarche de conservation, démonstrative, identifiant le même au même (4).

Un point, qui regarde l'histoire de la pensée de Kant plus que la valeur de son système, et sur lequel M. Apel se sépare de l'opinion courante, mérite d'être mentionné (5). En général, on reporte vers l'année 1769 le moment où, sous l'influence de Hume, Kant se réveilla de son « sommeil dogmatique » ; et on retrouve dans la *Disserta-*

(1) *Ibid.* : « Unser Denken vollzieht die Leistung, an der das Wahrnehmen verzweifeln muss, uns die objektive Gesetzmässigkeit der ganzen Welt in Raum und Zeit zu offenbaren und zu verbürgen. »

(2) Page 143 : « Der Inbegriff gesetzmässiger Erscheinungen. »

(3) Pages 42 et suiv. La conclusion n'est peut-être pas formulée assez nettement.

(4) Si nous en avions le loisir nous analyserions aussi la très intéressante discussion (pp. 102 et suiv.) sur l'apriorité et l'idéalité de l'espace. Contre Trendelenburg, Vaihinger, Liebmann, etc., M. Apel soutient la légitimité de l'inférence kantienne, concluant de l'apriorité de l'espace à son idéalité, et base son raisonnement sur la théorie de l' « intellektuelle Aschauung » de Günther Thiele.

(5) Pages 20 et suiv.

tion de 1770, les premières traces du criticisme. C'est à cette opinion que se rangent entre autres Paulsen et Adickes. Elle a d'ailleurs pour elle de solides arguments : la lettre de Kant à Garve (1782) où il dit que la *Critique* lui a coûté douze ans d'efforts; la lettre à Mendelssohn qui confirme ce premier renseignement, et surtout la lettre à Marcus Herz, le disciple chéri de Kant, parti pour Berlin en septembre 1770, et auquel Kant écrit, en 1781, que le point de départ de la *Critique* a été pour lui la *Dissertation* de 1770.

M. Apel admettrait volontiers que la *Critique* sort de la *Dissertation*, mais il prétend qu'elle n'est pas du tout dans le développement normal de cette dernière, qu'elle est au contraire une réaction complète de la pensée de Kant (1). La *Dissertation* est une véritable rechute dans le dogmatisme entre le scepticisme des *Rêves d'un visionnaire...* et la période critique, qui ne commence qu'en 1771-1772 (2). Les *Essais* de Hume, dont la traduction avait paru en 1756, furent certainement connus de Kant avant qu'il n'écrivît contre Swedenborg Cette lecture marqua pour lui le commencement d'une période critico-sceptique. Après 1766, sous l'influence de Leibniz, Kant revint au dogmatisme de l'*a priori*. C'est ce système de l'*a priori* qu'on retrouve dans la *Dissertation*. Celle-ci n'a rien de critique : « les sens nous font connaître les choses telles qu'elles nous apparaissent; l'intelligence nous les montre telles qu'elles sont. » Mais, forcé de formuler clairement sa pensée, Kant ne put s'empêcher de voir que le système de l'*a priori* dogmatique succombait à la critique de Hume. C'est à ce moment que commence l'évolution mentale, qui va le conduire à la *Critique de la Raison pure*. On en retrouve les traces dans une lettre à Marcus Herz, écrite en 1772, et où Kant se montre très peu satisfait de sa *Dissertation* : « J'ai remarqué depuis, dit-il, qu'il manquait quelque chose d'essentiel à cette doctrine. » Pour éviter l'objection de Hume il faut dire : les concepts *a priori* sont valables objectivement pour les objets de l'expérience, comme fondements de la possibilité de l'expérience.

Nous croyons cette interprétation soutenable, mais elle ne nous convainc pas entièrement. On ne voit pas bien ce que veulent dire les « douze ans », dont parle Kant dans ses lettres à Garve et à Mendels-

(1) Page 20 : « Gewiss kann man die « Kr. d. R. V. » als Ausschlag der Untersuchungen in der Dissertation von 1770 ansehen. Aber dieser Ausschlag vollzieht sich erst noch durch einen gänzlichen Umschlag aus dem Dogmatischen ins Kritische ! »

(2) M. Apel n'admet donc aucunement l'opinion de Benno Erdmann qui retarde jusqu'en 1774 le « réveil » de Kant.

sohn et il semble difficile que, portant dans sa pensée la critique de Hume, il ait pu laisser se développer à côté d'elle un système dogmatique, qui en était l'exacte contradictoire. D'ailleurs arrivera-t-on jamais à autre chose qu'à des conjectures plus ou moins probables, quand il s'agit de reconstituer la genèse d'une pensée si vivante et si mobile que celle de Kant?

Le commentaire de M. Apel nous mène jusqu'à la troisième partie des *Prolégomènes* : « Comment la métaphysique est-elle possible ? » C'est toute la Dialectique qu'il lui faut encore nous expliquer. Espérons qu'il s'acquittera de cette tâche avec le même bonheur, et que nous pourrons bientôt saluer son second volume. Il contribuera très efficacement à l'intelligence plus nette et plus exacte de la philosophie critique. « Trop souvent c'est une caricature du véritable Kant, que l'on combat ou défend (1). » Et cela parce qu'au lieu d'aborder l'original, on se contente de résumés infidèles, où les malentendus se perpétuent indéfiniment et s'autorisent de leur longévité même (2).

Pierre CHARLES.

NOTES BIBLIOGRAPHIQUES (3)

R. Eucken : *Hauptproblem der Religionsphilosophie*, une broch. de 125 pages. Berlin, REUTHER und REICHARD.

Dans les trois chapitres qui composent cette brochure, M. Eucken examine le problème capital de la philosophie religieuse, au point de vue de ses propres conceptions métaphysiques. Après avoir montré que la vie spirituelle de la philosophie conduit à la religion, aboutissant suprême de l'activité de l'esprit, Eucken caractérise le christianisme : selon lui, la religion chrétienne est un moralisme métaphysique où l'essentiel n'est

(1) Page III.

(2) Un regret pour finir : la correction des épreuves n'a pas toujours été faite avec le soin désirable : Wi*e*derstanden (p. IV), ver*p*flochten (p. 7), mit dies*e*n Angriff (p. 9), zum Tei*t* (p. 31), Vorstellun*n*gen (p. 54), Prolegomene*r* (p. 187), etc. Espérons que le second volume corrigera ce défaut. — On est un peu surpris aussi de trouver Hobbes parmi les « grands fondateurs de la mécanique mathématique » à la suite de Galilée et de Descartes (p. 146).

(3) Ces notes ne sont qu'une annonce, et n'ont aucun rapport avec le compte rendu critique qui pourra être fait dans la suite sur le même livre.

pas la culture de l'intelligence, mais la transformation, la renaissance de la personne morale. L'idée du royaume ne correspond pas à quelque chose de transcendant, mais à la présence de la vie spirituelle la plus élevée dans l'homme même. L'homme lutte pour la conquête de ce royaume ; son effort personnel est, en ce sens, créateur et efficace. — On le voit, d'après ce rapide résumé, le lecteur retrouvera dans ce petit volume l'essentiel des thèses religieuses d'Eucken, mais ne peut en comprendre la signification qu'en se reportant aux ouvrages antérieurs où Eucken a élaboré sa doctrine personnelle. On voit aussi que le christianisme dont parle Eucken est pris dans un sens spécial, et ne correspond à aucune confession religieuse définie. Cette œuvre apparaît donc plutôt comme une philosophie dans laquelle la religion est absorbée, que comme une étude proprement philosophique des faits religieux et des doctrines religieuses.

M. de Fornel de la Laurencie : *La Substance universelle.* 1 vol. in-16 de 100 pages, Paris, Delagrave.

C'est une solution en 100 pages de tous les problèmes cosmologiques. Le dualisme esprit-matière y est présenté comme un système de « concepts enfantins qui ne pouvaient tenir devant le moindre examen ». Et l'on affirme qu'il n'y a « qu'un parti pris de fermer les yeux à l'évidence ou une ignorance grossière qui permette de douter »... de la vérité éclatante du monisme évolutioniste.

L. de La Vallée-Poussin : *Le Védisme.* 1 vol. in-16 de 224 pages, Paris, Bloud.

Le but de ce petit volume est de munir les lecteurs non initiés de « quelques notions historiques et d'une appréciation raisonnée de la plus vieille religion de l'Inde. » L'auteur s'est efforcé, dans les questions de principe, de concilier les diverses hypothèses.

Ch. Henry : *Psycho-biologie et Énergétique : essai sur un principe de méthodes intuitives de calcul.* 1 vol. grand in-8° de 216 pages. Paris, Hermann.

L'auteur s'est proposé de « déterminer les lois d'évolution des représentations objectives d'un individu biologique, en partant des représentations les moins spécialisées et les moins évoluées, celles de ses énergies propres ». La première partie est un exposé de la théorie ; la seconde consiste en applications diverses de la méthode intuitive de calcul qui résulte de cette théorie.

Chan. Brettes : *L'Homme et l'Univers. II. Les sciences naturelles devant la critique.* 1 vol. in-8° de 654 pages, Paris, Librairie de la Synthèse.

Ce volume comprend deux parties. La première expose simplement les faits géologiques. La seconde discute l'interprétation qu'en donnent les savants. M. Brettes conclut : 1° que la science géologique repose sur l'*hypothèse* de la permanence des couches de l'écorce terrestre depuis l'ori-

gine, l'hypothèse contraire étant aussi très probable; 2° la chronologie géologique repose sur l'*hypothèse* de la permanence des Causes actuelles qui n'est ni prouvée, ni probable; 3° la Taxonomie actuelle repose sur l'*hypothèse* de la permanence de l'Évolution transformiste qui n'est pas démontrable; 4° l'existence d'époques glaciaires, enfin, est une *hypothèse* non prouvée et qui contredit les trois autres.

A. Chide : *Le Mobilisme moderne*. 1 vol. in-8° de la *Bibliothèque de philosophie contemporaine*, Paris, Alcan.

Sous la surface de déterminisme des catégories cosmiques, l'être est mouvement et devenir. L'auteur esquisse l'histoire contemporaine de ce mobilisme depuis Hegel jusqu'à Bergson.

L. Garriguet : *Traité de Sociologie. Régime du travail*. 2 vol. in-16 de 332-230 pages, Paris, Bloud.

Ces deux volumes complètent le manuel de Sociologie catholique de M. Garriguet. Après quelques notions générales sur le travail, l'auteur étudie le contrat de travail, le juste salaire, le travail et le salaire des femmes, les institutions propres à parer aux principaux inconvénients de l'insuffisance des salaires, le rôle du patron et le rôle du capital, etc.

RECENSION DES REVUES

Bulletin de l'Institut général psychologique. — Novembre-Décembre 1908. — Jules Courtier : *Rapport sur les séances d'Eusapia Palladino à l'Institut général psychologique en 1905, 1906, 1907 et 1908* (407-547). — Ce rapport comprend deux parties. La première est consacrée aux Recherches, au Sujet et à l'exploration du Milieu physique dans le voisinage du sujet. « On a eu la préoccupation constante d'enregistrer, autant qu'il a été possible, les phénomènes qui se sont produits à proximité du sujet, et d'autre part, on a cherché à les rattacher à des lois connues, en s'efforçant de réunir les conditions les plus favorables à leur production, sans se départir d'un rigoureux contrôle. On peut ranger sous deux titres principaux les faits observés dans les séances : 1° les actions mécaniques sur les objets et les personnes en contact et au voisinage du sujet; 2° les phénomènes lumineux : vision de lueurs ou de points luminescents, vision de mains ou de membres, tantôt sous forme d'ombres noires, tantôt

comme phosphorescents, tantôt d'apparence humaine. » Après l'exposé des phénomènes observés, viennent quatre notes sur Eusapia : notes biographiques, quelques recherches psychophysiologiques, Eusapia en séance, notes physiologiques ; viennent, enfin, les expériences instituées en vue de déterminer l'action d'Eusapia sur les instruments de physique ; ces expériences concernent surtout la pesanteur, la chaleur, l'électricité et le magnétisme ; on s'est aussi enquis des variations possibles du milieu chimique au voisinage du sujet pendant les séances. — La seconde partie comprend les considérations critiques ; elles concernent les conditions physiques et psychologiques du contrôle et de l'observation des phénomènes pendant les séances, et les supercheries du sujet.

Conclusions du rapport. 1° Les déplacements et les soulèvements des tables et des guéridons sont prouvés par des enregistrements ; 2° certains de ces mouvements semblent se produire au simple contact des mains ou des vêtements du sujet, et même sans contact ; on n'a pas vu le sujet faire levier sur les objets soulevés ; 3° le point d'appui de la force qui soulève les objets paraît résider dans le sujet lui-même ; 3° il semble que le sujet décharge à distance les électroscopes ; 4° il semble qu'il produit à distance dans les objets des vibrations moléculaires, coups frappés, vibrations sonores ; 6° on constate dans son voisinage des phénomènes lumineux dont les causes restent à déterminer ; certains de ces phénomènes ont présenté l'apparence d'étincelles électriques ; 7° signalons la vision de formes d'apparence humaine et les sensations de contact éprouvées par les assistants, en rappelant que la fraude a été constatée pour quelques manifestations de ce genre ; 8° Eusapia, au cours de certaines séances, entre dans un état second à niveau variable ; 9° l'idéation et la volonté du sujet ont une action sur la nature et la marche des phénomènes ; 10° les assistants sont en butte à des supercheries, dont il est difficile de limiter exactement l'étendue.

Lecture du rapport de M. Jules Courtier, à la section des Recherches psychiques et physiologiques de l'Institut général psychologique (547-578). — [L'ensemble du rapport de M. Courtier a été approuvé pour la lucidité, la précision, l'esprit critique et l'impartialité. En somme, on a constaté, on a même enregistré des phénomènes, tels que des déplacements et des soulèvements d'objets ; mais on n'a pas démontré scientifiquement qu'ils ont été à l'abri de toute fraude. « Je puis m'être fait des convictions, dit M. Courtier, mais non, à strictement parler, des certitudes fondées sur des pensées objectives qui seraient valables pour tous. » C'est aussi l'opinion du Président, M. d'Arson-

val : « Nous avons constaté des phénomènes, nous croyons qu'ils ont été à l'abri de la fraude ; mais nous ne pouvons pas être scientifiquement certains. » — « Et vous, Monsieur Branly, êtes-vous arrivé à une certitude » ? dit M. d'Arsonval. — « Pas du tout, répond M. Branly, j'ai vu, mais je n'ai pas assez de confiance en moi pour être sûr. Ma vue ne me suffit pas. Je voudrais un contrôle plus efficace et qui ne soit pas subjectif. » Eusapia Palladino a été contrôlée avec un très grand soin ; elle l'aurait été plus efficacement, croyons-nous, par les prestidigitateurs, qui, eux aussi, font soulever des tables des quatre pieds, sans contact apparent. On ne peut rien conclure scientifiquement sur la réalité des phénomènes. On va continuer ces recherches.]

Revue de Métaphysique et de Morale. — Mars 1909. — P. Tannery : *Pour la science livresque* (161-171). — Ce court article a pour but de justifier la lecture des travaux scientifiques laissés par les savants nos prédécesseurs. Assurément le livre n'est pas tout, la recherche expérimentale peut seule faire avancer la science. Mais avant de tenter des recherches fécondes, il faut être au courant des données déjà acquises. Ce n'est que par cette connaissance que l'on pourra se rendre compte des faits et des lois déjà connus, et des points qui restent encore obscurs et sur lesquels les recherches peuvent être utilement dirigées.

Mario Calderoni : *Formes et critères de la Responsabilité* (172-202). — M. Calderoni distingue deux sortes de responsabilité, la responsabilité pénale et la responsabilité civile. Sans entrer, dit-il, dans la discussion sur le déterminisme ou la liberté, M. Calderoni distingue l'acte volontaire et l'acte involontaire. L'acte volontaire est l'acte tel que la prévision des conséquences aurait pu déterminer l'agent à le changer (n'est-ce pas au fond une autre expression de la liberté). En principe, il n'y a de responsabilité que pour l'acte volontaire. Ce principe doit être rigoureusement admis dans le cas de responsabilité pénale, la restriction de la responsabilité pénale aux actes vraiment volontaires est la marque d'un gouvernement libéral. La responsabilité civile procède plus largement. Elle s'applique non seulement aux actes volontaires ayant causé directement un dommage, mais même aux actes qui ont eu un dommage pour conséquence indirecte. Quand un acte est le fait de plusieurs agents, on s'adresse à l'agent dont l'acte a le plus contribué au résultat, à celui qui peut le mieux garantir la réparation, etc. On peut aller loin dans cette voie si la politique s'en mêle et si on tend à faire de la responsabilité une application de cette loi de solidarité qui prend une si grande place dans les théories contemporaines.

M. L. Weber : *La morale d'Épictète et les besoins présents de l'enseignement moral* (203-236). — M. Weber conclut ses longues études sur l'enseignement d'Épictète, en examinant comment on peut l'appliquer aujourd'hui. En dehors du christianisme qu'il regarde comme ruiné, il croit que le mieux est d'imiter la méthode du philosophe stoïcien, qui n'est pas une discussion des principes de la morale, mais une formation pratique. Il pense que cette formation est possible en dehors des dogmes catholiques qui fonderaient, pense-t-il, l'obéissance sur la peur. Épictète fonde sa méthode sur l'amour-propre, en inspirant aux jeunes gens l'envie de sortir du commun, de se distinguer par la dignité de leur vie, en s'élevant au-dessus des accidents qui ne dépendent pas de nous, pour s'appliquer uniquement à régler notre propre volonté. Il reconnaît que ce motif n'est fait que pour les jeunes gens des hautes classes, et il paraît prendre son parti de cet inconvénient.

On comprendra que les idées émises par M. Weber ne soient pas les nôtres. Bornons-nous à deux observations : la première, que l'éducation chrétienne ne repose pas uniquement sur la peur. Le jeune chrétien bien élevé a surtout la crainte de déplaire à un père tel que Dieu, *timor Domini sanctus*. La seconde est que, s'il y a du bon dans la méthode d'Épictète, il le tenait du christianisme, suivant ce mot cité de lui par M. Weber lui-même : ce que les Galiléens font par coutume, pourquoi ne le ferions-nous pas par raison ?

M. Arnold Reymond : *Notes sur les théorèmes d'existence des nombres entiers* (237-239). — Courte observation où l'auteur conteste ce théorème tel qu'il est présenté par les logisticiens. Il est fondé, en effet, sur la définition logistique du zéro. Cette définition peut caractériser le zéro logique, mais non le zéro arithmétique. Conclusion : la notion de nombre entier doit être regardée comme indéfinissable.

G. Sorel : *La religion d'aujourd'hui* (240-273). — Ce titre a quelque chose d'ironique, car il est surtout parlé, dans tout le cours de l'article, de philosophies pseudo-religieuses, bien que M. Sorel reconnaisse lui-même qu'il n'y a de véritable religion que dans le christianisme et les croyances qui s'en rapprochent. L'auteur, analysant le rapport de M. Boutroux au Congrès philosophique d'Heidelberg, nous parle d'abord de M. Renan qui réduit la religion à un sentiment pur. Comte a essayé de remplacer le christianisme par une religion de l'humanité, et l'immortalité réelle par l'immortalité dans l'opinion. Cette immortalité de la gloire avait quelque chose de séduisant au moment des triomphes du Ier Empire. L'expérience religieuse de W. James est étudiée très complètement. Ce philosophe a donné au

mysticisme une couleur rationnelle. Il paraît même admettre le miracle, bien que parfois il semble le considérer comme une inspiration subjective. Les rapports entre la science et la religion paraissent très simples à M. Sorel : la science, c'est la connaissance de la religion, c'est le sentiment. On conçoit très bien que ces deux facultés évoluent séparément. Si la religion contient quelque apparence de connaissance M. W. James semble avoir prouvé, dit l'auteur, que c'est par l'apparition du subliminal dans la conscience. Enfin, M. Sorel résume la théologie de Ritschl qui a exercé, dit-il, une grande influence en Allemagne. Ritschl admet la révélation de la Bible, en ce sens que chaque chrétien qui la lit y trouve la lumière dont il a besoin au moment où il la lit.

On le voit, cette revue des fantaisies religieuses de notre époque est assez complète. M. Sorel nous permettra cependant de lui signaler un type qu'il a oublié de signaler, bien qu'il soit très familier parmi nous catholiques, c'est celui de l'homme intelligent rationnellement convaincu, mais n'ayant aucune disposition à la sentimentalité et au mysticisme.

M. Couturat : *Expérience de double traduction en langue internationale* (274-275). — Il s'agit d'une nouvelle langue que M. Couturat appelle *ido*. Il a essayé avec un certain succès de traduire en cette langue un passage relatif à des questions philosophiques.

M. Devolvé : *Conditions d'une doctrine morale éducative* (276-308). — Après avoir montré, dans de précédents articles, les vices de la morale dite laïque et la supériorité pour l'éducation de la jeunesse de la morale chrétienne, M. Devolvé recherche si en dehors des doctrines confessionnelles on pourrait trouver un point d'appui sérieux pour l'éducation morale. Il croit que tout homme a trois besoins fondamentaux, le désir de vivre, le sentiment de l'insécurité de la vie et celui de la désharmonie de nos facultés. On peut s'appuyer sur ces besoins de tout homme et de tout enfant et en montrer la satisfaction dans la plénitude de l'être universel dont nous faisons tous partie

Allons, Monsieur, un peu plus de hardiesse, montons jusqu'à Dieu. Vous n'arriverez à régler les volontés humaines qu'en les limitant par une volonté supérieure et parfaitement juste.

Revue du Mois. — 10 Mars 1909. — Paul Van Tieghem : *Taine et la Science.* — Taine s'étant proposé d'appliquer à l'étude des faits moraux les concepts ou les méthodes scientifiques, il faut, avant d'apprécier son œuvre dans telle ou telle de ses parties, préciser qu'elle a été son attitude en face de la science en général. Sa *Correspondance,*

en nous faisant connaître l'histoire de son esprit, nous fournit à cet égard de précieux renseignements. Nous y voyons que déjà lorsqu'il était étudiant, il manifestait des préoccupations de rigueur logique un peu étroite et systématique ; mais « lui qui devait tirer plus tard si grand parti des sciences, il s'est formé d'une manière presque exclusivement littéraire ». Cherchant à apporter dans les spéculations philosophiques la rigueur logique dont sa pensée était éprise, il fut séduit par le spinozisme et par la géométrie ; c'est dans celle-ci qu'il crut d'abord trouver le modèle que toute spéculation devait s'efforcer d'imiter. Cet instinct de formuler géométriquement sa pensée a été sien jusqu'au bout. Tendance dangereuse ; car le réel est trop complexe pour se prêter à un pareil traitement ; toute sa vie, Taine généralisera souvent d'une manière arbitraire et systématisera des faits très complexes autour de données trop simples. Lorsqu'après avoir quitté l'Université, il se mettra à l'étude de la physiologie et des sciences naturelles, c'est à ces sciences, et non plus à la géométrie, qu'il demandera désormais ses grandes idées directrices qu'il fera servir à l'étude du monde moral. Mais cette nouvelle culture ne pénétrera pas en lui très profondément ; il gardera toujours son esprit de littérateur et de philosophe épris des vastes ensembles et de systèmes rigoureusement liés. — En somme, il n'a pas élaboré avec une clarté suffisante son idée de la science, non plus que l'idée des lois naturelles et biologiques qu'il veut transporter du monde de la vie organique à celui de la vie morale ; il identifie les lois morales aux lois biologiques, mais sans apporter dans ses recherches ni une précision ni une sûreté suffisantes ; souvent, il se contente d'user de la *comparaison*, qui n'est qu'un procédé littéraire d'exposition, sans presque aucune valeur scientifique. Bref, ce n'est pas la science qui a suggéré à Taine « la conception primordiale qui soutient toute son œuvre, celle du mécanisme psychologique de l'univers moral et de ses liens avec l'univers physique. Il la portait préformée en lui, et c'est parce qu'il concevait d'avance le monde comme ainsi construit, qu'il alla chercher dans les sciences biologiques des arguments et des exemples », plutôt qu'une conception nette et précise. Il ne dégage pas ses idées des faits, il demande aux faits la confirmation des idées. « Mais s'il ne travaille pas, à proprement parler, scientifiquement, il sut, le premier, établir un contact fécond, et en abordant avec des préoccupations scientifiques nouvelles des questions que l'on n'avait jamais traitées dans cet esprit, les ranimer, les vivifier, les transformer, et marquer le chemin à ceux mêmes qui, venus longtemps après lui et trouvant encore tant à faire, ne se rendent pas compte que cependant ils marchent sur ses traces » (p. 304).

Régis Michaut : *Une forme religieuse de l'optimisme aux États-Unis.* — Signalons à nos lecteurs cet intéressant article sur le mouvement religieux américain d'origine assez récente, appelé « la Science chrétienne » (*Christian Science*). C'est une curieuse application religieuse du *pragmatisme.* — Les idées essentielles en sont : que tout mal est dans l'esprit (et non dans la matière, qui n'existe pas), et qu'il est le résultat de l'ignorance. Il faut donc instruire pour guérir le mal et la souffrance. Comment y arriver ? Le principe qui domine toute cette science est fort simple : *L'esprit voit ce qu'il croit, aussi facilement qu'il croit ce qu'il voit. L'homme est ce qu'il pense.* Toute science consiste donc dans le fait d'être persuadé que, non seulement le mal en général, mais même les souffrances particulières n'existent pas, ne sont que des illusions. Cette persuasion les fait évanouir, avec elle reviennent, avec la confiance, la santé et le bonheur. — Telles sont les lignes essentielles de cette religion toute pratique, dont le succès grandit, dit-on, de jour en jour, et qui compte déjà près d'un million d'adeptes convaincus, — quoique ses ennemis lui reprochent son impudente réclame et son amour effréné du dollar. Et, pourtant, tout cela se tient parfaitement ; et dans toutes les pratiques de cette religion, nous ne faisons que retrouver les conséquences de son inspiration strictement utilitaire.

Pierre Aubry : *La Philosophie de M. Le Dantec.* — L'auteur essaie de montrer « que certaines déductions de M. Le Dantec sont manifestement dépourvues de sens ou erronées, que le savant auteur est quelquefois métaphysicien, finaliste et anthropocentriste malgré lui » (p. 268-269). Il est métaphysicien, parce que toute affirmation d'un absolu quel qu'il soit, est métaphysique : or, M. *Le Dantec* ne recule pas devant de telles affirmations ; il dira, par exemple, que « les vérités scientifiques proprement dites, celles qui sont exprimées en langage mathématique sont les seules vérités qui puissent être éternelles à la fois quant à la forme et quant au fond » (*Science et Conscience,* p. 258). « Voilà bien du langage de métaphysicien ! » s'écrie M. *P. Aubry,* « M. *Le Dantec* s'efforce de concevoir des vérités éternelles ! » etc. Métaphysicien encore est M. *Le Dantec* lorsqu'il se laisse aller à des conceptions finalistes et anthropocentriques, etc. Ces différentes critiques doivent être assez justes ; M. *Le Dantec* passe pour un esprit fécond, ingénieux et ardent, plutôt que pour un penseur très cohérent et très maître des concepts philosophiques dont il se sert. Il faut ajouter toutefois que le ton du présent article est assez polémique, et que l'auteur mêle à sa critique l'exposé de ses propres idées, d'une manière qui ne paraît pas toujours parfaitement heureuse.

Revue philosophique. — Avril 1909. — G. Milhaud : *La pensée mathématique* (337-351). — M. Milhaud nous annonce une série d'études sur le rôle des mathématiques dans l'histoire des idées. Les peuples orientaux observaient beaucoup, mais seulement dans un but pratique. Ce sont les Grecs qui ont créé les mathématiques spéculatives qui, d'un petit nombre de propriétés constatées dans les corps, ont tiré une suite de théorèmes, qui avec le temps ont formé l'immense édifice des théories mathématiques. Le développement de la pensée mathématique a donné aux peuples occidentaux le sentiment de la valeur de la raison, le besoin de tout expliquer et le goût de la libre recherche. Il a contribué à émanciper la science et la philosophie.

J. Benrubi : *La philosophie de Rudolf Eucken* (352-373). — Eucken est peu connu en France. Il se préoccupe surtout, d'après M. Benrubi, de la morale et du bonheur de l'homme. La philosophie doit être une science du bonheur, non pas tant par des constructions métaphysiques qu'en donnant l'expression de la vie la plus intense et la plus parfaite. Il veut, toutefois, que la philosophie de la vie s'appuie sur une métaphysique, et sa métaphysique semble bien une sorte de Panthéisme, un Dieu immanent au monde. Il veut la conservation du christianisme, mais développé et modifié, car le christianisme actuel, qu'il voit sans doute surtout dans le luthéranisme, lui paraît trop négliger l'activité vivante et faire de l'homme un être passif.

Th. Ribot : *La conscience affective* (374-399). — On pourrait contester l'exactitude de ce titre. Conscience implique représentation, et l'article a précisément pour but de distinguer les caractères affectifs des caractères représentatifs. Quoi qu'il en soit, M. Ribot montre que cette distinction est difficile : « nous ne pouvons pénétrer jusqu'à l'affectif qu'à travers les formes de notre connaissance », mais elle est nécessaire si nous voulons nous rendre compte des conditions des phénomènes affectifs. Ces phénomènes commencent avant l'apparition de l'intelligence, et ils peuvent se produire en dehors de toute cause intellectuelle, comme simple manifestation d'un état organique. L'émotion même produite par une idée ne se manifeste que si cette idée a une résonance dans l'organisme. On peut conserver la connaissance en perdant le sentiment. Wundt distingue trois caractères des phénomènes affectifs : agréable ou désagréable, excitation ou dépression, tension ou relâchement. M. Ribot réduit les deux derniers couples à un seul qui comprend un élément moteur. Le dernier fond des phénomènes affectifs par-delà ces caractères, c'est une tendance qui peutêtre contrariée ou satisfaite. La conscience affective est en fin

de compte la conscience des énergies vitales dans l'individu et de leurs modalités.

The Philosophical Review. — Mars 1909. — H. Munsterberg : *The Problem of Beauty.* — Discours prononcé par Münsterberg en qualité de président de l'Association philosophique américaine, le 30 décembre 1908. L'auteur montre d'abord que, malgré les renseignements qu'elle nous fournit, la psychologie expérimentale ne résout pas le problème esthétique dans son ensemble ; il montre ensuite le rapport de la question avec la doctrine des valeurs. L'art est la réalisation d'un certain genre de valeurs, les valeurs esthétiques. « Les beaux-arts la font (cette réalisation) par rapport au monde extérieur ; les arts littéraires par rapport aux individualités ; la musique par rapport au monde externe : nous avons ici trois groupes comme ceux que nous trouvions dans l'expérience vitale immédiate. Le but des arts de la vue est de nous donner un fragment du monde extérieur, en sorte que nous comprenions adéquatement l'accord naturel de tous les buts ou intentions dans la multiplicité du donné *(given manifoldness)* et que nous sentions ainsi dans ce simple fragment la perfection éternelle de l'univers. » L'art répond à notre volonté, à notre désir d'harmonie de l'expérience. L'auteur termine en insistant sur sa conception idéaliste de la philosophie.

J. Watson : *The Idealism of Edward Caird.* — Étude sympathique de la vie de Caird et de son œuvre. M. Watson caractérise l'inspiration générale et l'attitude de Caird et analyse ses rapports avec la position de Th. Green. La pensée de Caird, qui s'est appliquée à des domaines bien divers (littérature, philosophie, religion), a une unité singulière qu'il faut attribuer, semble-t-il, à l'élévation de son caractère et à la profondeur de son idéalisme.

Proceedings of the Eighth Meeting of the American Philosophical Association. — Compte rendu du *meeting* de l'A. Ph. Association qui a eu lieu en décembre dernier à l'Université John Hopkins. A signaler une discussion sur le réalisme et l'idéalisme à laquelle ont pris part MM. Royce, Dewey, Woodbridge, Bakewell, Norman Smith.

L'ENSEIGNEMENT PHILOSOPHIQUE

SOUTENANCE DE THÈSES A LA SORBONNE

Le 9 février 1909, M. Ollion a soutenu devant la Faculté des Lettres de l'Université de Paris ses thèses pour l'obtention du grade de docteur ès lettres.

*
* *

Thèse complémentaire : *Notes sur la correspondance de Locke, suivies de 32 lettres inédites de Locke à Thoynard.*

Jury : MM. *Boutroux, Lévy-Bruhl, Gazier, Lalande.*

M. *Ollion* explique d'abord que l'édition critique qu'il apporte aujourd'hui de trente-deux lettres de Locke à Thoynard n'est qu'un début et une promesse : celle de la publication, qu'il espère réaliser, de cette correspondance tout entière. Correspondance pleine de laisser-aller, de familiarité, de gauloiseries même, mais où Locke ne s'affirme pas moins honnête homme. Correspondance qui offre sans doute aussi un intérêt philosophique : n'est-elle pas, vécue, la philosophie de l'*Essai?*

M. *Boutroux.* — Les étrangers nous reprochent de ne pas toujours écrire très purement notre langue : j'aurais été heureux que vous ne leur donniez aucune occasion de renouveler ce reproche lorsqu'ils liront vos thèses. J'aurais désiré également que votre anglais soit mieux orthographié. Mais j'ai plaisir à reconnaître l'évident intérêt de votre travail.

M. *Lévy-Bruhl.* — Par votre thèse, j'ai eu grand plaisir à mieux connaître, non pas la philosophie de Locke, — les lettres à Thoynard sont-elles philosophiques ? — mais les préoccupations journalières de Locke. Et vous nous donnez ainsi Locke philologue, Locke intéressé aux inventions industrielles, etc. Mais pourquoi ne pas nous avoir donné vous-même quelques renseignements sur Thoynard ? — Locke prend un correspondant : pourquoi ?

M. *Ollion.* — Locke avait besoin de causer, de se tenir au courant des événements scientifiques importants. Les revues n'étant pas alors nombreuses et organisées comme aujourd'hui, c'est à ses correspondants qu'il fallait donc avoir recours.

M. *Lévy-Bruhl.* — J'ai été surpris de tout ce qu'il y a d'incorrect dans le latin que vous faites écrire à Locke. Vous imprimez tranquillement des phrases latines qui sont inintelligibles. Le manuscrit est-il aussi incorrect, ou l'avez-vous mal déchiffré ?

M. *Gazier* regrette de voir présentés à la Faculté, sous le titre de thèses complémentaires, des ouvrages qui ne ressemblent en rien à des œuvres d'art : ni préface, ni conclusion, ni même table des matières.

M. *Lalande* signale quelques fautes d'impression et quelques difficultés relatives au commentaire des mots « épacte », « nombre d'or », etc.

*
* *

THÈSE PRINCIPALE. — *La philosophie générale de John Locke.*
JURY : MM. *Boutroux, Delbos, Cazamian.*

M. *Ollion.* — Une méthode historique dirige mon étude : j'ai tâché d'appliquer cette méthode comme Locke aurait voulu qu'elle le fût : avec candeur et ingénuité. J'ai été ainsi amené à conclure que si Locke doit sans doute à Bacon le culte des faits, l'horreur des préjugés, les idées religieuses et morales, à Descartes il doit l'idée d'une critique de l'entendement, la distinction des qualités premières et des qualités secondes, le mécanisme, le dualisme, etc. De la substance, il assure qu'elle n'est qu'une exigence intellectuelle. Il y a ainsi dans l'*Essai* un certain nombre de thèses idéalistes, qui font que l'on ne peut point dire de la philosophie de Locke : elle affirme la pure passivité de l'esprit. Locke est au contraire, en un sens, précurseur de Kant : la vérité, d'après la critique qu'il fait de l'entendement, dépend de l'esprit plus que des choses.

M. *Boutroux.* — Votre ouvrage vient appuyer la thèse de Riehl sur Locke précurseur de Kant. Votre méthode est très objective ; mais vous ne pénétrez pas assez la genèse même de la pensée de Locke : vous vous bornez trop souvent à juxtaposer des matériaux, des documents. Il est étrange, par exemple, que votre analyse de l'*Essai* ne tienne pas compte de la chronologie des diverses parties de l'ouvrage. Dans cette analyse, vous rencontrez le problème suivant : Quel est le rapport des idées aux existences ? Comment pouvons-nous porter, selon Locke, des jugements d'existence; alors que, selon Locke

aussi, nous n'atteignons que des idées ? Vous vous apercevez bien alors qu'il y a là une difficulté, peut-être une contradiction : mais vous vous hâtez de dire : Locke n'est pas de ces philosophes préoccupés de rester d'accord avec eux-mêmes, c'est un homme du monde.

M. *Ollion*. — C'est Locke lui-même qui parle ainsi : je me suis borné à rapporter la réponse qu'il fait ici lui-même.

M. *Boutroux*. — Cela ne vous dispensait pas de rechercher si cet « homme du monde », dont vous faites une apologie presque continuelle, nous apportait des affirmations cohérentes. Au reste, même contradictoire, la philosophie de Locke pourrait avoir été féconde, puisque ses contradictions poseraient des problèmes que l'esprit humain devrait ensuite s'appliquer à résoudre.

M. *Ollion*. — Dans cette question des jugements d'existence, Locke a surtout manqué de précision : il n'a, par exemple, jamais défini les jugements d'existence.

M. *Boutroux*. — Mais il les a affirmés : le pouvait-il ?

Locke, dites-vous aussi, est pur psychologue. Cette définition va contre votre thèse, puisque le criticisme n'est pas psychologie pure. Mais elle est, de plus, inexacte : les « idées » de Locke sont des atomes psychiques, doués d'unité et d'impénétrabilité, se liant les uns aux autres du dehors, s'accrochant entre eux comme les atomes de Démocrite. Or, ceci n'est pas psychologie pure.

M. *Ollion*. — Locke était persuadé que sa notion des idées simples, séparées, lui était donnée psychologiquement, et mon métaphysiquement.

M. *Boutroux*. — Je parle de ce qui est réellement, non de ce dont était persuadé Locke.

M. *Ollion*. — Réellement, à la thèse des idées simples, il y a un fondement expérimental, qui est psycho-physiologique.

M. *Boutroux*. — Toute hypothèse a un fondement expérimental.

Vous trouvez le kantisme partout, même dans Bacon, pour qui l'idéal est cependant de rendre l'esprit entièrement passif. Je ne trouve même pas le kantisme dans Locke. En quoi précisément a consisté le progrès du criticisme de Descartes à Locke et de celui-ci à Kant ?

M. *Ollion*. — De Descartes à Locke, il y a plutôt un recul de l'idée critique. Le progrès qu'a fait Kant a été de découvrir enfin un critérium entre l'apport des choses et l'apport de l'esprit.

M. *Delbos*. — C'est d'un peu trop haut, peut-être, que votre idée directrice domine votre travail, fait d'ailleurs avec application et soin. A mesure que les problèmes spéciaux se posent, vous vous désinté-

ressez un peu de cette idée directrice, et vous n'examinez pas si, dans tous ces cas particuliers, elle se confirme ou non. Cela est sensible à propos des idées innées, par exemple.

M. *Ollion.* — Locke dit que l'expérience ne suffit pas à expliquer l'idée de cause, l'idée de substance, etc.

M. *Delbos.* — Alors, Locke vous paraît innéiste à la façon de Descartes ? Cependant, la portée de la théorie des idées innées est autre chez Locke que chez Descartes.

M. *Ollion.* — Cela tient à la différence de leur dogmatisme métaphysique.

M. *Delbos.* — Mais cette différence des deux métaphysiques réagit sur la notion de l'innéité. C'est ainsi que, pour Locke, la substance dont nous avons une idée innée, est inconnaissable.

M. *Ollion.* — Pour lui, la substance n'est, en effet, qu'une exigence de la pensée.

M. *Delbos.* — Il dit cependant que les substances existent par elles-mêmes. S'il repousse les idées innées, la raison qu'il donne est qu'elles se trouvent incompatibles avec les facultés mentales d'organisation. Qu'est-ce que ces facultés ? Quel est leur mode d'action, leur apport dans la connaissance ?

M. *Ollion.* — Locke affirme par elles la liberté, l'arbitraire même de l'esprit. Leur action semble cependant soumise à des lois.

M. *Delbos.* — Pour chaque problème particulier, il eût fallu préciser l'apport de l'expérience et le rôle de l'esprit. Dans la genèse de l'idée d'espace, par exemple, le rôle de l'esprit est de rendre pour nous l'espace, au sens que Locke donne à ce mot, infini.

M. *Ollion* a été déclaré digne du grade de *docteur ès lettres.*

J. Louis.

CHRONIQUE

A l'Université de Paris. — M. Milhaud, professeur de philosophie à la Faculté des Lettres de l'Université de Montpellier, est nommé professeur d'histoire de la philosophie dans ses rapports avec les sciences à la Faculté des Lettres à l'Université de Paris.

Allemagne. — Décès. — Le Dr Ebbinghaus est décédé le 26 février, à l'âge de 59 ans. Professeur successivement aux Universités de Berlin, de Breslau et de Halle, et co-directeur du *Leitschrift*

für Philosophie, le Dr Ebbinghaus est l'auteur d'importants ouvrages de psychologie.

Angleterre. — Décès. — On annonce la mort de M. Simon Sommerville Laurie, professeur émérite de l'Université d'Édimbourg, auteur de plusieurs ouvrages de métaphysique, de morale et de pédagogie : *Philosophy of Ethics* (1866) ; *Certain British Theories of Morals* (1868) ; *Metaphysica Nova et Vetusta* (1884) ; *Meditations epistemological and ontological* (1906) ; *The Institutes of Education.*

Espagne. — Décès. — D. Antonio Hernandez Fajarnès, professeur de logique et de psychologie à l'Université de Madrid, est mort le 27 mars.

États-Unis. — *Université catholique de Washington.* — Le Souverain Pontife vient de nommer pro-recteur de l'Université catholique de Washington, le Dr Th.-J. Shahan, professeur d'histoire ecclésiastique et de patrologie, et éditeur du *Catholic University Bulletin* et de la *Catholic Encyclopedia.*

Conférences. — Le professeur H.-O. Taylor a donné du 3 février au 5 mars, à l'Union Theological Seminary de New-York, une série de neuf conférences sur la philosophie du moyen âge.

A l'occasion du centenaire de Darwin, huit conférences sur son œuvre scientifique et son influence ont été données du 12 février au 16 avril, à la Columbia University de New-York.

Italie. — Revue. — La *Rivista filosofica* et la *Rivista di filosofia e scienze affini* viennent de fusionner, sous le titre de *Rivista di filosofia, organo della Società filosofica italiana.* Le nouveau comité de direction est composé des professeurs Faggi et Juvalta de Pavie, Levi de Ferrare, Marchesini de Padoue, Vailati, Valli et Varisco.

Décès. — M. G. Dandolo, professeur de philosophie à l'Université de Messine, et G. Lesca, professeur de philosophie au lycée de la même ville, ont été victimes de la catastrophe du 28 décembre.

LIVRES DÉPOSÉS AU BUREAU DE LA REVUE

Ch. HENRY. — *Psycho-biologie et Énergétique.* Un vol. in-8° de 216 pages. Paris, Hermann.

H. OLLION. — *La philosophie de Locke.* Un vol. in-8°. Paris, Alcan.

Carveth READ. — *The Metaphysics of Nature.* Un vol. in-8°. London, Adam et Ch. Black.

H. STURT. — *Idola theatri, a criticism of Oxford thought and thinkers from the standpoint of Personal idealism.* Un vol. in-8° de 338 pages. London, Macmillan.

Dr CAMILLE SPIESS. — *Progrès de la physiologie.* Un vol. in-8° de 232 pages. Paris, Vigot frères.

F. DE SARLO et G. CALO. — *La Patologia mentale in rapporto all' etica e al diritto.* Un vol. in-16 de 196 pages. Milan, Saudron.

F. DE SARLO et G. CALO. — *Principii de Scienza etica.* Un vol. in-16 de 316 pages. Milan, Sandron.

ARMAND LOISEL. — *L'expérience esthétique.* Un vol. in-8° de 235 pages. Paris, Bloud.

Dr H. BOUQUET. — *L'Évolution psychique de l'enfant.* Un vol. in-16 de 100 pages, de la *Bibliothèque de psychologie expérimentale et de Métapsychie.* Paris, Bloud.

P. TISSERAND. — *L'Anthropologie de Maine de Biran,* suivie de la *Note sur l'idée d'existence.* Un vol. in-8° de la *Bibliothèque de philosophie contemraine.* Paris, Alcan.

F. PALHORIÈS. — *Rosmini.* Un vol. in-8° de 400 pages, de la Collection *les Grands Philosophes.* Paris, Alcan.

F. PALHORIÈS. — *La théorie idéologique de Galluppi dans ses rapports avec la philosophie de Kant.* Un vol. in-8° de la *Collection historique des Grands Philosophes.* Paris, Alcan.

N. VASCHIDE. — *Essai sur la psychologie de la main.* Un vol. in-8° de la *Bibliothèque de philosophie expérimentale,* 500 pages. Avec une préface de Ch. Richet. Paris, Rivière.

Procesdinge of the Aristotelian Society. Un vol. in-8°. London, Williams and Norgate.

R. P. HOURCADE. — *Abrégé de Théologie sociale.* Un vol. in-8° de 616 pages. Paris, Amat.

J. M. — *A propos du sentiment de présence chez les profanes et chez les mystiques.* Une brochure de 124 pages. Louvain.

J. M. — *Ontogénèse et phylogénèse.* Une brochure de 74 pages. Bruxelles.

J.-A. STEWART. — *Plato's Doctrine of Ideas.* Un vol. in-8° de 206 pages. Oxford, Clarendon Press.

J. BISSETT PRATT. — *What is Pragmatism ?* Un vol. in-16 de 254 pages. New-York, Macmillan Company.

Le Gérant : L. GARNIER.

La Chapelle-Montligeon (Orne). — Imp. de Montligeon. — 4-09.

LA THÉORIE DE LA CONNAISSANCE
DANS LE PRAGMATISME

NOTES ET DOCUMENTS

Il ne faut pas chercher dans les pages qui suivent un nouvel examen critique du pragmatisme anglo-saxon. On n'a pas songé à apprécier la valeur des principes pragmatistes, à décider de leur originalité, du sens et de l'étendue de leurs applications. On a voulu seulement offrir à ceux qu'intéresse la controverse actuelle quelques éléments d'information, bref, faire simplement œuvre documentaire. Ces simples notes ne paraîtront peut-être pas complètement inutiles, si l'on songe que, même après les études remarquables publiées en France (1), la signification du pragmatisme anglo-saxon nous échappe au moins en partie. On reste étonné, quelquefois séduit par l'originalité des formules et la pénétration de certaines analyses, mais ce qui domine, c'est la difficulté que l'on éprouve à penser les thèses nouvelles, à les saisir pleinement, à en comprendre le sens et la portée (2).

Dès lors, sans avoir aucunement la prétention d'élucider toutes les affirmations des pragmatistes, il est peut-être utile d'essayer de préciser — au moins sur quelques points — l'at-

(1) Signalons ici les articles de MM. Lalande (*Revue philosophique*, février 1907, janvier 1908), Parodi (*Revue de Métaphysique*, janvier 1908), Dessoulavy (*Revue de Philosophie*, juillet 1905), Cantecor (*Année psychologique*, 1908).

(2) Ce sentiment d'hésitation est nettement éprouvé par M. Parodi, auteur d'une étude pénétrante sur le pragmatisme. « Venu avec l'espérance de m'éclairer, ce sont surtout les difficultés et les doutes que j'ai rencontrés, en essayant de pénétrer la signification dernière du pragmatisme anglo-saxon, que je veux uniquement vous soumettre. » (*Bulletin de la Société de philosophie*, juillet 1908.)

titude des penseurs de la nouvelle école, à la lumière de quelques-uns des travaux publiés récemment.

Rappelons tout d'abord que le pragmatisme ne se présente pas à nous comme un système achevé, un corps de doctrine pleinement développé, mais comme un germe susceptible d'évolution, peut-être même de transformation. La nouvelle philosophie a été jusqu'à présent une tentative en quelque sorte provisoire, un effort qui n'a pas pleinement abouti et dont les résultats ne sont pas encore complètement manifestes. Il ne faut donc pas tant s'efforcer de comprendre l'enchaînement logique et pour ainsi dire systématique des diverses thèses pragmatistes, que s'appliquer à en pénétrer l'esprit. Or, le pragmatisme et l'humanisme ont été tout d'abord une réaction contre l'intellectualisme des Universités. Seulement, cette doctrine d'opposition s'efforce peu à peu de remplacer ce qu'elle combat et d'élaborer une théorie positive. Pour bien comprendre la séduction qu'exerce le pragmatisme sur certains esprits saxons, comme aussi pour juger de la résistance acharnée qu'on lui oppose, il faut se souvenir de ses origines, et replacer le mouvement dans le milieu d'où il est sorti.

Le trait dominant de la pensée universitaire anglaise, pendant la seconde moitié du XIXe siècle, c'est peut-être son *germanisme* (1). Avec Hamilton, Carlyle, Coleridge, l'influence allemande avait commencé à se propager en philosophie, en littérature, en critique, en théologie, mais d'une manière d'abord diffuse. A Oxford, des penseurs comme Jowett et Green — ce dernier surtout — attiraient l'attention sur Kant et les grands idéalistes allemands. Pour Green, Hume est le dernier grand philosophe de l'Angleterre; Kant en est le véritable héritier. « Le *Traité de la Nature humaine* et la *Critique de la Raison pure* pris ensemble forment réellement le pont entre le vieux monde de la philosophie et le nouveau. Ces œuvres sont la propédeutique essentielle sans laquelle personne ne peut porter le titre de disciple, d'élève de la philosophie moderne (2). »

(1) Il va sans dire que nous ne faisons pas ici un historique détaillé et complet. Nous esquissons les grandes lignes en insistant sur les influences plus directement philosophiques.

(2) Works, t. II, p. 3.

Remarquons, en outre, que les grands représentants de l'empirisme, John-Stuart Mill et M. Spencer, ne sont pas des « hommes d'Université ». Leur milieu se compose d'économistes, de politiques ou d'ingénieurs plus que de fellows d'Oxford et de Cambridge. Il est vrai que Jowett, en 1875, affirmait de Spencer qu'il était *rather swaggering and triumphant at Oxford* (1) : mais cette influence de Spencer atteignait surtout les scientifiques. En fait, les philosophes de profession et les professeurs de *divinity* s'intéressaient surtout à l'idéalisme allemand, seul capable de combattre la philosophie des *lower categories*. C'est ainsi qu'à Oxford Jowett consacrait plusieurs séries de lectures à l'étude de Hegel, dont la philosophie de l'histoire avait été traduite dès 1857 par Bohn. En 1865, le Dr J. Hutchison Stirling publiait son célèbre ouvrage : *The Secret of Hegel,* qui eut une influence considérable auprès des philosophes et des théologiens. Hegel n'avait-il pas le mérite de réconcilier la raison et la foi (2) ? A une époque où le matérialisme luttait victorieusement contre la théologie, l'idéalisme allemand devenait « l'allié » de l'orthodoxie ou tout au moins de la religion en général (3), l'action profonde exercée par Green et les frères Caird, sur leurs nombreux élèves, s'ajoutant à ces influences, déterminait un courant de pensée qui se continue jusqu'à nos jours. Les Universités écossaisses abandonnaient Reid pour suivre Kant, Fichte ou Hegel, et en 1885, le professeur Pringle-Pattison pouvait écrire : « *It will hardly be denied that the philosophical productions of the younger generation of our University men are more strongly impressed with a German stamp than with a native stamp* (4). » La *Logique* du professeur Bosanquet (1888) et les travaux de M. Bradley montraient enfin toute l'importance de ce mouvement.

(1) *Jowett's Letters*, p. 195.

(2) " Kant and Hegel have no object but to restore the Faith — Faith in God, — Faith in immortality of the Soul and the Freedom of the Will — nay, Faith in Christianity as the revealed Religion, — and that, too, in perfect harmony with the Right of private Judgement. " (*Sewel of Hegel*, p. XXII.)

(3) SCHILLER : *Études sur l'Humanisme*. Cf. à propos de l'alliance de la théologie avec la philosophie allemande, tout le début de l'étude XII (traduction française, pp. 353 et suivantes).

(4) *Scottish Philosophy*, p. 2.

Cependant l'intellectualisme allait bientôt rencontrer une opposition formelle, dont le développement a donné naissance, sinon au pragmatisme et à l'humanisme proprement dits, du moins à une attitude franchement antiintellectualiste. Les objections allaient venir surtout du volontarisme et de l'évolutionnisme. Mais, — à la différence du volontarisme allemand, — ce qui caractérise le volontarisme anglais, ce n'est pas tant une tendance métaphysique ou proprement éthique que ses préoccupations psychologiques. Ce sont des psychologues qui mènent le combat, et ils restent d'abord sur le terrain psychologique. En premier lieu, la métaphysique intellectualiste est nécessairement conduite à une psychologie simpliste, qui ne tient pas compte de la vie mentale individuelle. Posez l'intellectualisme, vous serez amené à expliquer toutes choses en termes de pensée, de connaissance, et vous négligerez les autres aspects de votre expérience, le côté affectif et volitionnel de notre vie mentale. Posez l'absolutisme, et vous serez conduit à une conception monistique, où toute existence individuelle est absorbée. Partez au contraire du donné, de l'expérience individuelle, vous reconnaîtrez aisément son aspect volitionnel, sa forme intentionnelle (*purposive*). Prenez enfin les éléments intellectuels eux-mêmes, ceux qui constituent la connaissance, vous verrez que cette connaissance elle-même ne peut être séparée du tout mental dont elle fait partie, et qu'elle est « beaucoup plus une expérience, comme sa véritable étymologie l'indique, qu'une observation purement désintéressée ». Vous admettrez avec le professeur Ward que « les objets d'expérience ne sont pas primordialement objets de connaissance, mais objets de conation, c'est-à-dire d'appétit et d'aversion (1). Il ne faut donc pas séparer, autrement que pour des raisons de clarté, la connaissance de la volonté et de l'affection, l'aspect intellectuel de l'expérience de son aspect volitionnel. En réalité, l'expérience est une, et ce qui la définit le mieux, c'est encore l'activité.

Mais l'intellectualisme sous toutes ses formes a encore un grave défaut (2) ; il est incapable de rendre compte du fait que

(1) *Naturalism and Agnosticism*, t. II, p. 131.

(2) Il est bien entendu que nous n'examinons pas ici le bien fondé de ces critiques : nous faisons seulement œuvre d'exposition.

la science moderne a mis en lumière aussi bien dans le domaine physique que dans le monde moral ; il ne peut présenter aucune explication satisfaisante de l'évolution. Pour l'intellectualiste, le changement n'est qu'un phénomène superficiel qui n'atteint pas la réalité véritable ; le changement n'est qu'une apparence, tandis que la réalité est conçue comme permanente et identique. Il arrive ainsi à refuser toute réalité au temps (1), et sa dialectique devient un processus intemporel et en quelque sorte purement logique, où on ne peut plus parler d'événements véritables, de succession et de développement réel. Dans cet univers statique, il n'y a pas de place pour la personnalité, pour l'effort individuel ; l'existence personnelle est alors considérée comme un « mal nécessaire » ; l'immortalité ne sera pas autre chose que l'absorption de l'individu dans la Raison universelle. « La négation de l'immortalité personnelle est un des *Shibboleths* du panlogisme. (2) » Enfin, la conception intellectualiste de la logique est manifestement insuffisante. Préoccupés de maintenir l'existence d'une « logique indépendante », d'une vérité en soi, isolée de l'esprit qui la conçoit et la crée, les logiciens intellectualistes aboutissent au scepticisme. C'est un aveu d'ignorance qui termine le livre de M. Joachim sur la Vérité (3). A vrai dire, les intellectualistes, et principalement les partisans de l'Absolu, ne traitent pas les problèmes soulevés par la théorie de la connaissance en épistémologistes, mais en métaphysiciens (4). Ils étudient l'essence idéale de la vérité, par exemple, sans se poser le problème capital, cependant : Qu'est-ce que la vérité pour nous ? A quoi la reconnaissons-nous et à quelle attitude mentale correspond-elle ? Que pouvons nous connaître et comment connaissons-nous ? Toutes questions qui ne se posent pas, par exemple, pour les absolutistes, et auxquelles cependant nous voudrions chercher une réponse. Sans insister sur des thèses spéciales, — comme celle des degrés de réalité ou du critérium absolu de la

(1) Cf. Bradley : *Appearance and Reality*, p. 207-222. Sturt : *Idola Theatri*, p. 34.

(2) Sturt : *Idola Theatri*, p. 38.

(3) *The nature of Truth*, p. 179-180.

(4) Hoernlé : *Mind*, vol. XIV, *New Series*, p. 316.

connaissance (1), — on peut dire que les adversaires de l'intellectualisme définissent l'absolutisme comme une sorte de scepticisme à l'égard de la connaissance scientifique (car toute vérité scientifique est incomplète et porte sur le monde des apparences) et de mysticisme métaphysique, dont les résultats les plus clairs sont le mépris de l'action, le dédain pour le monde d'apparences dans lequel s'écoule notre vie, le pessimisme et l'isolement (2).

Se plaçant au contraire à un point de vue concret, et acceptant les données de l'expérience telles qu'elles sont, le penseur de tempérament pragmatiste se posera des questions différentes et emploiera une méthode particulière. Son point de départ ne sera pas l'unité abstraite, le « tout cohérent logique » d'où l'absolutiste voit les choses comme l'ombre d'un rêve. Il partira donc de son expérience personnelle et insistera tout d'abord sur les relations de la connaissance avec l'activité et l'émotion. Toute connaissance, tout problème intellectuel répond à un certain intérêt ; tout énoncé, toute méthode correspond à un certain but, à une intention plus ou moins déterminée ; toute opération logique est accompagnée d'émotion ; enfin, la solution des problèmes coïncide avec un sentiment de satisfaction, sans lequel « la nécessité, la force et la profondeur logique seraient des mots vides de sens (3) ». Aussi peut-on poser en principe que, « abstraite de ses conditions psychologiques..., la pensée disparaît, et avec elle probablement la logique ». Cette dernière n'est pas une science de la pensée « pure » ; une telle pensée n'existe pas ; ce n'est que par un excès de formalisme qu'on a pu concevoir cette mécanique abstraite. D'ailleurs, la logique traditionnelle est incapable de rendre compte des opérations *réelles* par lesquelles se constitue la connaissance. « L'affirmation est devenue pour elle une énigme, la déduction un paradoxe, la preuve une impossibilité, la découverte un mi-

(1) *Appearance and Reality*, p. 359-400 ; p. 135-161, Taylor, *Elements of metaphysics*, pp. 18-42 et 104-120.

(2) Sturt : *Idola Theatri*, c. iv et v. — Ces critiques très vives adressées à M. Bradley ne nous font pas oublier le talent de ce métaphysicien de race et la vigueur de sa pensée. Au reste, l'interprétation de sa doctrine par les pragmatistes ne paraît pas acceptable de tous points.

(3) Schiller : *Studies in Humanism*, traduction française, p. 106.

racle, le changement une contradiction, la succession temporelle inconciliable avec la science (alors qu'à chaque instant nous en tenons compte dans la prévision de l'avenir), la sensation un non-sens, la pensée « extra-logique » et ainsi de suite (1). » Retirée dans un monde imaginaire, elle construit des formes idéales qu'elle ne peut même pas rendre cohérentes. Sans doute, selon M. Schiller, il ne faut pas confondre la logique avec la psychologie; mais ces deux sciences « tout en étant parfaitement distinctes, sont parfaitement inséparables »; elles travaillent de concert. Les notions qu'on appelle « logiques » — comme les notions de nécessité, d'évidence, de vérité — sont « primitivement des processus sur lesquels sont des faits psychiques... Ce qu'on appelle leur sens « strictement logique » est continu à leur sens psychologique, et, toutes les fois que cette connexion est rompue, leur sens disparaît (2) », Les principes logiques eux-mêmes sont des postulats (3). l'identité logique est un acte de pensée intentionnelle, malgré certaines différences observées. « Le même signifie que, pour le but que nous nous proposons, ces différences peuvent être ignorées et les deux termes maniés de la même façon. » Les intellectualistes essaient d'objecter que la pensée logique n'est pas autre chose que le processus psychologique débarrassé de ses contradictions et de ses conséquences (4); c'est une pensée *dépersonnalisée* pour ainsi dire, et par conséquent objective. Mais ces idéaux impersonnels, universels et indépendants, ont justement cette caractéristique essentielle de se manifester dans *ma* pensée et dans la *vôtre,* c'est-à-dire dans la pensée d'agents finis, personnels (5). De l'aveu même des néo-hégéliens, la logique indépendante est acculée à une impasse; elle doit tenir compte d' « exigences qui à la fois *doivent* et ne *peuvent pas* être *satisfaites complètement* (6) ». « Pour qu'elle puisse les satisfaire complètement, la vérité complète devrait se mani-

(1) *Studies in Humanism*, traduction française, p. 94.

(2) *Ibid.*, p. 107. Cf. *Idola Theatri*, pp. 42 et suivantes.

(3) *Axioms as Postulates* in *personal idealism*, p. 70.

(4) Prof. B. Bosanquet in *Proceedings Aristotelian Society*, 1905-06, p. 237-260.

(5) Joachim : *The nature of Truth*, p. 168-170.

(6) *Ibid.*, p. 171. Citation de M. Schiller.

fester à elle-même, tandis que ce que nous pouvons concevoir comme susceptible d'être atteint par nous n'est que la vérité complète qui *se manifeste à nous*. Et telle qu'elle se manifeste dans les vérités humaines, l'opposition du sujet et de l'objet persiste ; notre connaissance se réduit toujours à la pensée portant sur un Autre ; l'opposition de la pensée et de son autre est apparemment vitale (1). Ainsi, la logique intellectualiste a radicalement échoué.

Le grand problème débattu par le pragmatisme — et on est loin du reste d'avoir à ce sujet tous les développements désirables — est, comme l'a bien vu M. A. Hoernlé, le problème des rapports de la psychologie et de la logique. C'est à ce problème que se sont attaqués M. Schiller dans divers articles et M. Dewey dans ses *Studies in logical Theory*. Pour ce dernier, le problème de la logique est « de suivre l'histoire naturelle de l'acte de pensée comme un processus vivant, ayant ses antécédents générateurs spéciaux et ses stimuli, ayant aussi ses propres états, sa carrière propre, et son objectif spécifique ou sa limite (2) ». Mais c'est là, dira-t-on, la tâche du psychologue qui fait l'*histoire* de la pensée ; le logicien doit s'occuper de « la nature éternelle de la pensée et de son éternelle validité par rapport à une réalité éternelle ». Il n'a pas à s'occuper de la genèse de la connaissance, mais de sa valeur. — Est-ce bien vrai ? Le logicien a-t-il le droit de considérer des « termes de connaissance », en dehors des occasions particulières où ils surgissent et des situations dans lesquelles ils agissent ? La négation de la relation historique et de la signification de la méthode génétique indique seulement le caractère irréel des abstractions logiques. « Cela signifie, en effet, que les objets qu'il (le logicien) considère ont été isolés des conditions en lesquelles seules ils ont une signification déterminable et une valeur assignable. Il est surprenant qu'en face des progrès de la méthode évolutionniste dans les sciences de la nature, le logicien puisse continuer à affirmer qu'il y a une différence radicale entre le problème de l'origine et celui de la nature, entre la genèse et la

(1) Schiller : *Studies*, traduction française, p. 138.
(2) *Studies in logical theory*, p. 13

nature, entre l'histoire et la validité... Nous n'avons pas le choix, sauf entre cette hypothèse : concevoir l'acte de pensée comme une réponse à un stimulus spécifique, et cette autre : la considérer comme quelque chose en soi, ayant précisément en soi et par soi certains caractères, éléments et lois. Si nous rejettons cette dernière conception, il faut prendre la première (1). » Et conformément à sa méthode, M. Dewey définira la pensée : « une adaptation *à* une fin, *par le moyen* de l'ajustage de contenus particuliers objectifs (2) ». La théorie logique sera en quelque sorte calquée sur la pratique, c'est-à-dire sur l'action ininterrompue et progressive de l'esprit, s'adaptant à un donné et adaptant ce donné même à ses besoins et à sa situation présente. La pensée est une *fonction;* elle est en quelque sorte l'organe ou l'instrument le plus souple et le plus parfait de notre adaptation au milieu ; ses produits, les vérités de sens commun comme les vérités scientifiques, servent à harmoniser le contenu varié de notre expérience et à faciliter l'insertion de notre action dans le milieu où nous placent les circonstances. La connaissance est une fonction dans l'expérience, et la réalité elle-même doit se définir en termes d'expérience ; les procédés rationnels (jugement, raisonnement) sont les moyens par lesquels s'effectue l'évolution consciente de l'expérience ou de la réalité (3).

Rapprochons maintenant ces idées des formules connues de W. James au sujet de la notion de vérité. « True ideas are those that we can assimilate, validate, corroborate and verify. False ideas are those that we can not... Truth *happens* to an idea. It *becomes* true, is made true by events. Its verity *is* in fact an event, a process... etc. (4). » Ces formules seront considérées comme des paradoxes si nous ne nous mettons pas à un point de vue pragmatiste, si nous ne nous souvenons pas que l'intention, le but *(purpose)* sont les caractéristiques de notre vie mentale. M. Schiller a bien défini le pragmatisme :

(1) *Studies in logical theory*, p. 14-15. Toute la première partie de cette étude : *The general problem of logical theory*, est à lire.

(2) *Ibid.*, p. 81. Cf. la comparaison du penseur avec l'ouvrier qui bâtit une maison.

(3) Dewey : *Studies in logical theory*, préface, p. xi.

(4) *Pragmatism*, p. 200.

« The thorough recognition that the purposive character of mental life generally must influence and pervade also our most remotely cognitive activities (1). » La connaissance est un processus qui tend vers une fin (la solution d'un problème) ; la vérité ou solution du problème n'est pas autre chose que le résultat, l'achèvement de ce processus. Tout problème est posé par une situation qui ne peut nous satisfaire, qui apporte un trouble plus ou moins intense dans notre vie mentale ; nous nous efforçons alors de modifier cette situation de manière à nous débarrasser de cet élément de trouble : le résultat une fois atteint, nous avons obtenu satisfaction ; nous possédons une vérité (2). Les vérités sont donc des *résultats,* et la question est précisément de savoir si ces résultats peuvent être bien compris, abstraction faite des motifs, des buts qu'ils satisfont? En d'autres termes, a-t-on le droit de séparer la vérité d'une proposition des raisons pour laquelle cette proposition est dite vraie ? Est-il possible par exemple d'appeler un résultat vrai, sinon parce qu'il fournit une solution à un problème déterminé. N'oublions pas l'importance de l'erreur que l'intellectualisme est impuissant à expliquer. Toutes les propositions logiques *prétendent* à la vérité ; elles se présentent à l'esprit avec les mêmes affirmations audacieuses ; en fait, la plus grande partie de ces propositions sont des mensonges spécieux. Dès lors, comment distinguer parmi ces propositions celles qui ont des droits réels au qualificatif : vrai, de celles qui n'ont aucune prétention légitime (3)? « Comment les vérités solides peuvent-elles être distinguées de simples prétentions qui peuvent se montrer comme fausses ? » C'est à cet ordre de questions que le pragmatisme essaie de répondre.

On sait qu'il y répond par sa théorie des conséquences. C'est par ses conséquences que l'on doit prouver la vérité d'une proposition quelconque ; la vérité d'une assertion dépend de ses applications. Nous n'insisterons pas sur ces thèses aujourd'hui

(1) *Humanism*, p. 8. Cf. *Ibid.* Le pragmatisme est *a conscious application to the theory of life of the psychological facts of cognition as they appear to a teleological voluntarism.*

(2) Cf. Hoernlé : *Mind,* XIV, N. S., p. 446-447.

(3) Schiller : *Studies*, trad. franç., pp. 4 et suivantes.

très répandues (1). Il convient de remarquer cependant que certaines objections courantes n'atteignent pas la position pragmatiste, telle que nous l'avons esquissée. Écartons tout d'abord l'opinion qui voit dans le pragmatisme une philosophie d'ingénieurs et de marchands. Que le pragmatisme saxon réponde à des besoins sociaux déterminés, qu'il soit une philosophie « américaine » ou « anglaise » : c'est exact ; mais cette philosophie qui répugne à l'esprit *refined* n'est cependant pas un positivisme grossier. Le pragmatisme est avant tout une théorie *épistémologique ;* il n'affirme pas que notre raison est incapable d'atteindre le réel, que l'absolu est inaccessible et qu'il faut se borner à dominer le monde des phénomènes : il est une méthode et une théorie de la vérité. Toutes les définitions du pragmatisme par M. Schiller sont des définitions épistémologiques, et M. James a insisté à son tour (2) sur l'erreur qu'on commettait en confondant la méthode pragmatiste avec l'attitude positiviste.

Le pragmatisme n'est pas davantage, comme on l'a souvent dit, un appel direct et immédiat à l'action. Le terme même de pragmatisme a contribué à répandre cette erreur, ainsi que certaines expressions mal comprises. On parle, en effet, de l'action des idées (*Working ideas*) ou de la *truth's cash-value,* et l'on s'imagine aussitôt avoir affaire à une philosophie exclusivement pratique, dans le cas le plus matériel du terme. Et sans doute, une fois résolue la question *théorique* qui sert de point de départ au pragmatisme, des conséquences pratiques suivront. Mais l'action des idées doit s'entendre d'une tout autre manière... « Dans la fonction qu'on appelle vérité, les réalités préalablement données ne sont pas les seules variables indépendantes, et précisément comme elles suivent les autres réalités (les objets) et se modèlent sur elles, de même, dans une certaine mesure, la réalité suit les idées et se modèle sur elles. (3) »... Par suite, la réalité considérée dans son ensemble

(1) Le lecteur peut se reporter aux articles de MM. Lalande, Parodi et Dessoulavy.

(2) Schiller : *Studies in Humanism*, trad. franç., pp. 6 et suivantes. Cf. *Mind*, XIV, N. S., p. 235 : *The definition of Pragmatism and Humanism*. — James : *Philosophical Review*, january 1908.

(3) James : *Philosophical Review*, january 1908.

(objets et idées) ne peut être définie complètement si l'on ne tient compte des idées qu'elle enveloppe. De même M. Schiller (1) s'efforce d'établir que : 1° « Notre construction de la vérité modifie vraiment la réalité « subjective ». Elle construit d'abord des objets réels d'intérêt et de recherche, et « trouve » ensuite des réalités pour les satisfaire » ; 2° Notre connaissance *lorsqu'elle est appliquée* modifie la « réalité réelle » et 3° n'est pas une connaissance réelle si elle ne peut être appliquée, etc. » Il est clair que la connaissance modifie le sujet connaissant ; toute connaissance produit au moins un changement en nous ; mais comme ce « nous » est réel et fait partie de la réalité, la réalité est par le fait même réellement modifiée. La difficulté vient de ce que les objets que nous connaissons ne nous semblent aucunement modifiés par le fait de notre connaissance. Les choses nous paraissent être des réalités indépendantes de la connaissance que nous pouvons en avoir. C'est sur ce point que les indications de M. Schiller (2), tout intéressantes qu'elles soient, demanderaient à être complétées. Il est bien vrai que si l'objet connu est un être pensant, — un de nos semblables, — la connaissance que nous en avons peut le modifier ; souvenons-nous du trac des acteurs et du penchant qu'ont certaines personnes à « poser » devant un public. « Les êtres qui se trouvent avec nous dans une communion spirituelle intime et qui sont parfaitement conscients de nos opérations, manifestent une grande sensibilité par le fait de la connaissance que nous acquérons à leur sujet. » En est-il de même des animaux ou des objets inanimés ? Sans doute, répond M. Schiller. Nous considérons, en effet, un objet comme indépendant lorsque notre connaissance ne paraît pas produire une modification quelconque dans son état. Mais il ne faut pas oublier que, pour le pragmatisme, la connaissance n'est que le prélude de l'action ; il n'y a pas de connaissance *pour* la connaissance, si les considérations exposées plus haut sont admises. Et « ce qu'on appelle la connaissance pure et simple est un fragment d'un processus total qui, dans son intégrité non mutilée se termine toujours par une action qui atteste sa vérité (3). Pour

(1) Schiller : *Studies*, traduction française. pp. 560 et suivantes.
(2) *The making of Reality*, paragraphes X et XI.
(3) *Studies in Humanism*, traduction française. p. 562.

étudier l'action des idées sur la réalité, il faut donc considérer le processus mental dans sa totalité, avec ses antécédents et sa suite ; on ne peut se borner à considérer la « connaissance pure », et si l'on embrasse le processus dans sa totalité, on est amené à reconnaître que, puisqu'il aboutit à l'action, il modifie tôt ou tard la réalité. Et M. Schiller conclut : *The world is essentially* ὕλη, *it is what we make it. It is fruitless to define it by what it originally was or by what it is apart from us ; it* is *what is made of it... The world is* plastic (1)... » En somme, la réalité n'est pas quelque chose de statique et d'achevé ; elle est en voie de formation et évolue toujours. Sortant de l'épistémologie, l'humaniste aboutit à une conception métaphysique évolutionniste et indéterministe qui n'a pas encore pleinement été développée et qu'il ne nous appartient pas de discuter ici.

Retournons à l'épistémologie pragmatiste en insistant sur son aspect réaliste. Si la vérité n'est autre chose que la satisfaction de nos diverses tendances, l'harmonie réalisée entre les divers éléments de notre expérience, elle a des conditions uniquement subjectives ; elle dépend uniquement de l'esprit qui la crée pour ainsi dire à volonté. Mais l'épistémologie pragmatiste a plutôt un point de départ réaliste. On pose d'abord une réalité et un esprit dans lequel se trouvent des idées qui prétendent correspondre à cette réalité ou la représenter. Et la vérité de ces idées par rapport à la réalité se reconnaît, en effet, à la satisfaction, à l'harmonie qu'elles introduisent dans notre expérience. Mais si cette satisfaction est nécessaire à la construction de la vérité, il ne faut pas oublier qu'une réalité a été donnée d'abord... « Il ne peut y avoir de vérité, si rien ne peut être qualifié de vrai. Les idées sont comme une surface psychologique uniforme, à moins que la matière qui s'y miroite ne leur donne l'éclat cognitif. » C'est pourquoi le pragmatiste est obligé de poser sa réalité *ab initio* et pourquoi, pendant tout le cours de la discussion, il reste un épistémologiste réaliste (2). Il faut, en effet, soigneusement distinguer la notion

(1) *Axioms as Postulates*, p. 60. Cf. Dewey : *Does reality possess practical character?*

(2) W. James : *Philosophical Review*, article cité, p. 8. Il est vrai que James admet que la doctrine de M. Schiller est compatible avec le Solipsisme. Mais c'est là une théorie métaphysique qui appartient à l'humanisme et qui est « tout à fait en dehors de l'analyse modeste que fait le pragmatisme de la nature de

de réalité de la notion de vérité ; la réalité, en tant que réalité, n'est pas vraie, elle *est;* ce sont les croyances sur cette réalité qui sont vraies ou ne le sont pas (1). La réalité est donc quelque chose de donné, à quoi nous devons nous adapter d'une manière toute spéciale ; la vérité, au contraire, est un produit humain qui n'a de sens que pour l'homme et sa situation dans l'univers. D'autre part, la réalité donnée est en fait suffisamment maniable pour que, par un travail d'adaptation mutuelle, cette réalité soit modifiée par nous, en même temps qu'elle nous force à changer. Et si les pragmatistes adoptent cette conception en apparence paradoxale, c'est en premier lieu parce que les théories intellectualistes étant incapables de résoudre le problème de la connaissance, il y a lieu de tenter une autre voie ; et secondement, parce que les progrès des sciences à une époque toute pénétrée de l'idée d'évolution (2) nous autorisent à prendre en épistémologie une attitude analogue à celle qui a donné d'excellents résultats dans d'autres domaines.

On comprend dès lors que le pragmatisme soit une *looking forward attitude,* préoccupée de l'avenir plus que du passé, soucieuse des résultats et des conséquences plus que des origines et des principes (3). C'est qu'en effet, ce qui importe, et ce sont là les conséquences vraiment « pratiques » du pragmatisme, — ce sont nos situations présentes et leur solution future, c'est notre pouvoir de modifier la réalité, de l'adopter à nous d'une manière toujours plus complète tout en nous adaptant à elle. On a remarqué (4) certaines obscurités dans le langage de W. James au sujet de cette réalité donnée d'où part le pragmatisme. Ce donné est-il quelque chose d'absolument donné, de primitif, d'extérieur à l'esprit, ou est-ce plutôt

la fonction de connaître ; cette analyse peut être aussi harmonieusement combinée avec les théories du réel les moins humanistiques » (*Ibid.*, p. 17.)

(1) Cf. Dans le *Bulletin de la Société de philosophie* l'intéressante discussion de MM. Parodi et Lalande.

(2) Dewey insiste surtout sur cette idée. Cf. chapitres cités.

(3) *Pragmatism*, p. 55 : *Pragmatic method mean the attitude of looking away from firts things. principles, categories, supposed necessities and of looking towards last things, fruits, consequences, fails.*

(4) MM. Parodi et Lalande.

une réalité secondaire et dérivée, déjà construite, mais qui — à un certain moment de l'évolution — se présente comme un acquis qu'il est nécessaire d'accepter? Il semble que cette seconde interprétation soit plus conforme à l'esprit du pragmatisme, mais si l'on posait cette question au penseur qui se borne à l'épistémologie, qui garde une attitude purement pragmatiste, il répondrait peut-être : « Vous voulez me faire prendre une attitude contraire à mes principes. Que ce donné dont j'ai à m'occuper soit quelque chose de dérivé ou de primitif, peu m'importe; je ne fais pas pour le moment de métaphysique, je ne remonte pas aux premiers principes. En fait, je suis actuellement en face de ce donné dont j'ai à tirer le meilleur parti possible. La question pressante pour moi n'est pas de savoir d'où il vient, mais comment je puis agir sur lui, m'adapter à des circonstances présentes, organiser mes réactions futures. Mon intérêt véritable est là, et non pas ailleurs. L'équivoque et l'obscurité sur ce point me sont peut-être permises, pour l'instant; il me suffit de savoir que ce donné est malléable et que je peux agir sur lui et travailler à son évolution en même temps qu'à la mienne (1). »

Une dernière question. Le pragmatisme répond-il uniquement ou surtout à des préoccupations morales et religieuses? — En ce qui concerne W. James, il est clair que son pragmatisme a une origine éthique et religieuse. Son indéterminisme correspond à sa morale de l'héroïsme et du risque. Le monde qu'il réclame est un monde vraiment dangereux, où notre salut n'est pas prédéterminé nécessairement, mais où il est l'œuvre de notre action, de notre énergie. Le créateur nous offre de collaborer au salut de l'univers; il nous dit : « Je vais faire un monde qui ne sera pas fatalement sauvé, un monde dont la perfection sera simplement conditionnelle, et cette condition sera que chaque agent y donnera son maximum d'énergie. Je vous offre le risque de prendre part à un tel monde... » et James répond : *Top, und Schlag auf Schag* (2).

Au contraire, le pragmatisme de Dewey semble avoir sur-

(1) Mais la difficulté subsiste si l'on passe de l'épistémologie à la métaphysique.

(2) *Pragmatism*, lecture VIII.

tout une origine scientifique. Dewey a été frappé de l'importance de l'idée d'évolution ; il oppose la méthode génétique des biologistes à la méthode statique des logiciens. Entre l'explication *sub specie æternitatis* et l'explication *sub specie generationis*, il n'hésite pas. Hors de la philosophie, la question est réglée ; science, art, organisation sociale, religion mêmes, ont pénétrés de l'idée d'évolution. *Under such circonstances, there is danger that the philosophy which tries to escape the form of generation by taking refuge under the form of eternity, will only come under the form of a by-gone generation... Better it is for philosophy to go in active participation in the living struggles and issues of its own age and times than to maintain an immane monastic impeccability, without relevang and bearing in the generating ideas of its contemporary present* (1). C'est sa notion génétique des sciences qui conduit M. Dewey au pragmatisme. — Enfin, M. Schiller, qui jusqu'à présent nous a surtout livré sa pensée sous forme fragmentaire et polémique, semble être devenu pragmatiste et humaniste d'abord en réaction contre l'enseignement hégélien d'Oxford. C'est ce qui ressort de la lecture du volume d'*Essais* (2) qu'il a publié avec plusieurs de ses amis ; c'est aussi ce qui est franchement avoué par M. H. Sturt dans ses *Idola Theatri*. Sans doute, il a des préoccupations religieuses (3), et plusieurs de ses collaborateurs pour le volume d'*Essais* cité plus haut sont des théologiens (4). Mais il me semble surtout avoir été attiré vers le pragmatisme parce que l'intellectualisme régnant et surtout l'Absolutisme (5) étaient impuissants à rendre compte de l'expérience personnelle et que cette métaphysique nuageuse et abstraite ne pouvait satisfaire un esprit porté vers le concret. D'ailleurs, si nous recherchions ici les causes profondes du pragmatisme, il serait sans doute nécessaire d'étendre le champ de nos investigations et de ne pas nous borner à la seule pensée saxonne. Il

(1) Dewey : *Does reality possess practical character*, p. 79-80.

(2) *Personal idealism by eight members of the University of Oxford*, 1902.

(3) Voir ses essais : *Absolutism and Religion*, *Faith*, *Reason and Religion*, etc.

(4) Le Dr Hastings Rashdall, le Dr Russell.

(5) On peut dire sans exagérer que l'*Absolutisme bradleyen* est la bête noire de M. Schiller.

semble qu'au fond, c'est la primauté de l'intellectualisme ou du volontarisme qui est ici en jeu, en même temps qu'une certaine conception récente de l'évolution, très différente de la doctrine spencérienne. Sans nier l'influence manifeste de causes sociales particulières à l'Amérique et à l'Angleterre, il serait peut-être nécessaire de reconnaître aussi l'existence des causes proprement intellectuelles, par exemple le désaccord entre la notion récente de la science et en particulier de la psychologie (1) avec la métaphysique de source hégélienne. Les facteurs personnels que nous venons de signaler n'épuisent certainement pas le sujet ; il suffisent cependant à montrer la variété des attitudes compatibles avec la méthode pragmatique.

La multiplicité des besoins auxquels répond la nouvelle attitude philosophique permet de comprendre l'évolution du pragmatisme, — évolution qui est loin d'être achevée, et qui ne semble pas encore parvenue à sa phase décisive. Ici les conclusions de M. Armstrong (2) nous paraissent acceptables. Il est reconnu que le pragmatisme est surtout une méthode, une épistémologie ; ce n'est pas une négation de la métaphysique. D'autre part, ce n'est pas un subjectivisme. Tous les penseurs pragmatistes saxons admettent une « pression des faits », une réalité donnée sur laquelle travaille la pensée ; les divergences commencent seulement lorsqu'il est question de définir cette réalité. Mais il est également certain que le pragmatisme a évolué par voie de différenciation. L'existence de l'humanisme tel qu'il est conçu par M. Schiller (3) le prouve complètement. Le pragmatisme varie d'ailleurs selon des esprits qui l'acceptent : le pluralisme mélioriste de M. W. James n'est pas accepté par le pragmatisme scientifique de M. Dewey (4). Enfin, les rapports du pragmatisme avec la métaphysique ne sont pas encore clairement définis, mais tout porte à croire que les prag-

(1) Il faudrait surtout noter l'influence des travaux psychologiques de M. W. James, de J. Ward et du professeur Stout. D'une façon générale, les psychologues sont assez favorables au pragmatisme.

(2) *Journal of Philosophy*, 1908.

(3) L'humanisme de M. Schiller est plus général que le pragmatisme. Il l'implique sans doute, mais n'est pas nécessairement conditionné par lui et ne se borne pas à une épistémologie (*Mind*, N. S., n° 54).

(4) Voir les restrictions de M. Dewey dans son compte rendu du livre de James (*Journal of Philosophy*, 1908).

matistes pourront développer des métaphysiques différentes, et ce travail est déjà commencé. Ce qu'il importe de noter, c'est que le pragmatisme met au premier plan les problèmes de l'*Erkenntniss theorie,* tandis que, pendant assez longtemps, les penseurs anglais et américains s'étaient attachés plutôt à la construction de *Weltanschaungen,* qui comportaient, il est vrai, des théories de la connaissance, mais ces théories n'étaient pas étudiées pour elles-mêmes ; elles étaient développées dans leurs rapports avec un système ontologique dont elles dépendaient partiellement (1). Enfin le pragmatisme pose avec acuité le problème pendant entre les partisans de la logique indépendante, science de la pensée pure, et une épistémologie de source psychologique et à tendances réalistes. La question actuelle est celle de la réconciliation, de la synthèse des deux attitudes, ou plutôt, ce qu'il faut chercher, c'est de savoir laquelle des deux est la plus large et la plus compréhensive. Sans vouloir être prophète, on peut affirmer pragmatiquement que la meilleure sera jugée à ses résultats.

E. BARON.

(1) Ceci est manifeste sans le système de M. Bradley.

LA MÉTHODE PSYCHOLOGIQUE
DE W. JAMES (1)

Un auteur célèbre est plus ou moins le prisonnier de sa célébrité ; le public le « classe » et lui assigne une spécialité où il le laisse exceller tout à l'aise, mais dont il ne lui permet pas volontiers de s'écarter. C'est ainsi que, pour le grand public français, W. James est aujourd'hui avant tout, sinon exclusivement, l'auteur célèbre des « Variétés de l'expérience religieuse », c'est-à-dire le protagoniste d'une doctrine du subconscient, d'une théorie de la croyance, et, plus généralement encore, du pragmatisme. Or on ne trouvera dans le *Précis de psychologie* que nous publions ni doctrine du subconscient, ni théorie de la croyance. Quant au pragmatisme, il semble sans doute s'annoncer déjà par maintes considérations sur l'influence de l'action sur la pensée, et l'on pourra se donner la satisfaction de voir en ces considérations tout autant de pierres d'attente pour la philosophie à laquelle W. James devait se rallier ; on aurait tort cependant de donner à cette interprétation rétrospective plus d'importance qu'il ne convient, et de croire, par exemple, que le pragmatisme est la seule philosophie qui s'accommode de réactions réciproques entre la pensée et l'action. Les lecteurs français seraient donc étrangement trompés, sinon déçus, s'ils ne voulaient chercher dans ce livre que « ce qu'ils connaissent déjà » de son auteur. Qu'ils consentent à déranger et à obscurcir les idées claires et hâtives qu'ils se sont faites sur W. James, et sachent découvrir en lui, derrière le théoricien récent des « expériences religieuses », le psychologue déjà

(1) Nous publions ici la préface du *Précis de psychologie* (*Text-book or Briefer Course of Psychology*) de W. James, traduit de l'anglais par MM. Baudin et Bertier, et qui paraîtra le 15 juin à la librairie Rivière, dans notre *Bibliothèque de Philosophie expérimentale*. (N. D. L. R.)

ancien de l'expérience tout court, et l'un des princes de la plus moderne psychologie.

I

C'est une psychologie étrangement riche, fraîche et concrète que la sienne. Concrète surtout : elle ne vise à rien de moins qu'à l'analyse de notre vie intérieure dans ce qu'elle a de plus intime, de plus mystérieux et de plus inexprimé. — Il nous faut d'abord souligner l'objet ample et mouvant de cette originale enquête.

Cet objet n'est plus, en effet, le mécanisme abstrait de « facultés » abstraites, auquel les programmes scolaires réduisent plus ou moins forcément nos classiques manuels de psychologie. Ce n'est même plus l' « homme en général », que nous aimons tant à analyser pour le retrouver partout. C'est avant tout l'homme individuel, concret et vivant : vous et moi, et l'auteur lui-même. Et si cet auteur nous fait constamment des confidences, c'est partie pour nous instruire de ce qui se passe chez les autres, partie pour nous amener à nous faire à nous-mêmes des confidences sur nous-mêmes, les plus difficiles de toutes les confidences. Car c'est à un véritable γνῶθι σεαυτόν qu'il nous convie sans cesse, à une conscience de plus en plus nette des plus intimes « pulsations » (il aime ce mot) de notre vie intérieure, à la pénétration de nos propres méthodes de pensée, d'action et d'émotion. Chaque fois qu'une analyse nous est proposée, il se trouve, comme par hasard, que c'est l'analyse de ce que nous croyons avoir en nous de plus profond, de plus individuel, de plus étranger à ces généralités psychologiques par quoi nous prétendons nous expliquer les autres consciences. Et, quand à l'analyse concrète succèdent les formules abstraites de lois générales, c'est encore en notre expérience personnelle que nous trouvons les éléments nécessaires à leur vérification.

De là le plaisir singulier que James dispense à son lecteur. Il ne lui donne jamais l'impression d'écouter un maître trônant dans une chaire, mais bien de se trouver au coin du feu avec un ami, charmeur subtil, ondoyant, malicieusement bonhomme

parfois, toujours extrêmement averti, non seulement de toutes les sciences modernes qui touchent de près ou de loin à la vie de l'esprit, non seulement de ce que pensent et sentent les hommes, mais de ce que vous pensez et sentez vous-mêmes en votre tréfonds. La page lue tourne involontairement à la conversation entendue ; il semble constamment que cette page ait été écrite spécialement pour vous, et que vous y goûtiez une saveur que les autres lecteurs n'apprécieront point. Cependant, si l'on s'attend à trouver quelque part un auteur, c'est bien dans un traité scientifique ; la surprise n'est que plus grande et plus délicieuse de trouver en celui-ci un homme. A chaque instant, cet homme, tout en déterminant en savant les lois générales de l'activité ou de l'intelligence humaine, donne un coup de sonde dans les profondeurs de l'âme, en fait remonter à la surface des désirs inconscients ou des pensées inavouées, bref, fait preuve de ces qualités essentielles de « moraliste » que les littérateurs aiment à refuser aux psychologues professionnels.

Moraliste au sens empirique du mot, par l'analyse des intentions complexes et des mobiles secrets de nos actions, James l'est encore, au sens proprement moral, par le souci constant qu'il a de faire servir les conclusions de sa psychologie au progrès moral de l'individu et de l'humanité. Et le moindre charme de ce livre n'est certes pas le large souffle d'idéal qui le traverse, et qui de temps à autre fait vibrer la phrase d'une discrète et noble émotion. Tous ceux qu'intéressent plus ou moins les problèmes de l'éducation (et ces hommes sont aujourd'hui de plus en plus nombreux), ne pourront que goûter les préoccupations pédagogiques et morales, qui viennent à chaque instant aviver l'intérêt des analyses, et doubler le prix de leurs résultats. Les chapitres de l'habitude et de la volonté, en particulier, pourront leur sembler avoir été écrits spécialement à leur intention. Ainsi, le γνῶθι σεαυτόν retrouve-t-il ici toute la plénitude de son sens antique ; il n'est pas une lumineuse et stérile connaissance de soi-même, il est cette connaissance orientée vers l'amélioration de soi-même. La psychologie se fait le porte-flambeau de la morale ; elle ne commet pas l'imprudence de lui dispenser une lumière froide, qui pourrait

paralyser l'âme en l'éclairant ; c'est bien une lumière chaude qu'elle fait rayonner, au plus grand profit de l'action aussi bien que de la pensée.

II

Toute conception de l'objet d'une science détermine la méthode de cette science. — Mais où trouver la méthode qui permettra de faire la science de cette réalité complexe et vivante qu'est une conscience humaine ?

James avait à choisir entre les deux méthodes, également populaires, de la « psycho-physiologie » et de la « psychologie analytique ». La première lui défendait de chercher les faits de conscience hors des faits nerveux qui les conditionnent, qui leur donnent un corps, pour ainsi dire, et permettent seuls de les soumettre à des observations, à des expérimentations et à des mensurations objectives ; bref, elle lui enjoignait d'écrire toute sa psychologie au laboratoire de physiologie. La seconde l'invitait à reprendre l'œuvre de Locke, de Hume, de Condillac et des deux Mill, c'est-à-dire à concevoir le monde intérieur sur le type du monde extérieur, à envisager la psychologie comme une chimie et une physique mentales, c'est-à-dire à déterminer d'abord des atomes psychiques, ou « idées simples », pour en composer ensuite synthétiquement toute la diversité de nos états complexes. Et ces deux méthodes s'accordaient à le détourner de l'introspection, définitivement condamnée, semblait-il, comme antiscientifique, depuis que le positivisme avait signalé son impuissance à saisir des faits précis ou à les formuler dans des lois vérifiables, et son aptitude à alimenter d'interminables querelles métaphysiques.

Ce fut cependant l'introspection que James choisit. Elle seule, aussi bien, pouvait lui donner accès en cette conscience individuelle dont il entendait être l'analyste et l'historien. Ce n'est point qu'il méprise les deux autres méthodes ; mais il sait à quel point leur fécondité est limitée, et qu'il n'est que de les utiliser pour faire apparaître immédiatement leurs insuffisances et leurs dangers. La psycho-physiologie lui semble une

bonne introduction à la psychologie proprement dite, puisqu'aussi bien tout état de conscience est conditionné par des processus nerveux. Et les deux cents premières pages de ce *Précis* ne sont, à tout prendre, que le résumé des résultats positifs et utiles de la psycho-physiologie. D'autre part, si la psychologie analytique a le désavantage, surtout sous ses formes « sensualiste » et « associationniste », de vouloir réduire la science de la vie intérieure à une sorte d'atomisme mental, et, comme le dit irrespectueusement James, de prétendre construire la conscience avec des états simples « comme on construit une maison avec des briques », elle présente au moins les avantages didactiques des formules claires, simples et commodes. On est souvent heureux de lui emprunter ses schèmes, alors même qu'on n'a pas l'illusion d'y trouver de vraies explications. Mais quand, guidé par la psycho-physiologie, on est arrivé au seuil de la conscience ; quand on a, de ce seuil, jeté, comme le fait la psychologie analytique, un regard extérieur sur les divers produits de l'activité mentale, il reste encore à pénétrer dans la conscience elle-même. Il faut avoir cette humilité d'avouer que l'on ne sait rien encore de la vie intérieure, et qu'on risque d'en reconstruire le mécanisme sans l'avoir vu fonctionner, c'est-à-dire de reconstruire un mécanisme abstrait n'ayant rien de commun avec la vie concrète. Bref, il faut consentir à ne faire, durant quelque temps, que voir et décrire ce que l'on voit, — eh oui, à faire ces « descriptions » que les psychologies scientifiques abandonnent dédaigneusement à la littérature, trop pressées qu'elles sont de franchir ce stade préliminaire, mais indispensable, de toute science. Moins pressée et moins dédaigneuse qu'elles, la psychologie de James fait bravement profession d'être tout d'abord, sinon essentiellement, descriptive, de ne vouloir jamais perdre le contact de la vie intérieure, de toujours partir de ses données synthétiques et confuses et d'y toujours revenir, de ne jamais trouver trop longue ou fastidieuse l'analyse empirique de leurs caractères généraux et de leurs particularités individuelles. C'est pourquoi encore son instrument premier ne pouvait être que l'introspection.

Mais une introspection bien entendue. Non plus celle des

Éclectiques, dont la gaucherie déconsidéra l'instrument et faillit le fausser à jamais ; non plus cette pseudo-introspection qui entre précipitamment dans la conscience pour y découvrir une âme et des facultés, et qui en ressort tout aussitôt avec ces trophées métaphysiques. Mais une introspection qui soit un franc et long et patient regard jeté sur les réalités de la vie intérieure uniquement pour les voir. Bref, une introspection qui soit, selon la juste formule donnée depuis, un retour aux « données immédiates de la conscience ». Toutefois, il faut s'entendre sur ce retour aux données immédiates de la conscience, que tous les psychologues inscrivent toujours plus ou moins ostensiblement dans leur programme. Car c'est à peu près ce que firent, à des époques diverses, Socrate, Descartes, les Associationistes, et les Sensualistes eux-mêmes. C'est ainsi qu'on ne connaît guère de peintre qui n'entende « revenir enfin à la nature ». Seulement, il y a « la manière ».

Presque toujours, quand un psychologue pénètre dans la conscience, il n'y pénètre pas les mains vides ; il y porte ce qu'il désire en rapporter. Socrate y porta l'idée du bien ; Descartes, l'âme ; les associationnistes, les idées simples ; Condillac, la sensation. L'originalité de James est de n'avoir rien apporté du tout ; bien plus, d'avoir mis une extrême application à tout oublier en descendant dans les cryptes de la vie intérieure, à ne pas même se munir d'une lumière pour y mieux voir. Et il met le plus longtemps possible à se pénétrer de l'obscurité essentielle à ces lieux souterrains, à attendre qu'ils s'illuminent par la phosphorescence propre aux phénomènes psychiques, ou par l'accoutumance des yeux à ces demi-lumières qu'on ne perçoit qu'une fois déshabitué du plein jour. Tout le chapitre capital du *Courant de la conscience* est consacré à nous décrire les impressions d'un explorateur de ces régions humides et chaudes de la conscience, entraperçues dans la nuit. Ce ne sont même pas des « états de conscience » que James arrive à découvrir ainsi à la longue ; ce sont plutôt des « coulées de conscience ». Par-dessous les perceptions franches et les idées nettes, par-dessous les images à vives arêtes, par-dessous les événements que nous exprimons aux autres dans un langage extérieur, ou à nous-mêmes dans notre parole intérieure,

l'oreille délicate de W. James entend comme le clapotis incessant d'une eau vive, coulant sans interruption, baignant et entraînant avec elle tous les éléments que l'œil discerne dans son courant incolore. C'est cette « eau vive de la conscience », comme il l'appelle lui-même, qui est l'essentiel de la vie intérieure, et qui donne à tout le reste sens, mouvement, saveur et vie. Le reste, ce sont les traditionnels « états de conscience » ; mais il reste bien entendu que ce sont là des réalités conscientielles secondaires, déjà « construites » et non plus immédiatement « données », et qu'on ne saurait sortir du courant de vie où elles évoluent sans qu'elles se dessèchent et meurent. De même que Sully-Prudhomme a dit « mes vrais vers ne seront pas lus », W. James dirait volontiers « ma vraie vie intérieure ne s'exprimera point », ou plutôt ne s'exprimera qu'en solidifiant sa fluidité essentielle ; et si elle garde son identité foncière dans ces solidifications, c'est à peu près de la façon dont l'eau d'un fleuve garde son identité dans la glace qui durcit à sa surface, puis se morcelle et glisse avec le courant où elle baigne immergée aux trois quarts.

III

La première donnée immédiate de la conscience est donc celle d'un flux, d'une continuité vivante, d'un dynamisme. La faute impardonnable des « psychologues analytiques » aura été d'avoir méconnu cette donnée essentielle, et d'avoir cru pouvoir appliquer *de plano* à la science de l'esprit les méthodes de discontinuité et de mécanisme qui ont servi à construire la science des corps. Un peu d'introspection eût été pour eux l'antidote de ces confusions de domaines et de principes, fondées sur des analogies superficielles et trompeuses, et inspirées par un besoin immodéré de ramener toute science à un seul type, et naturellement au type des sciences physiques. La science de l'esprit sera nécessairement une science originale. Le moi tiendra toujours en échec les principes organisateurs du non-moi, et sa vie ne pourra que récuser toutes les formules d'inertie. Le principe d'inertie, qui est le fondement des

sciences physiques, est le seul dont on puisse être certain qu'il ne saurait entrer en psychologie ; il faudra que la psychologie s'emprunte à elle-même le principe organisateur de ses phénomènes, qui ne pourra être qu'un principe de dynamisme. Elle ne sera jamais ni une physique, ni une chimie mentales.

Elle sera une science naturelle, puisqu'aussi bien elle ne peut être que la science expérimentale d'un organisme vivant. Mais d'un organisme original entre tous ; car c'est, à la lettre, un organisme sans organes. Si donc cette science naturelle présente, comme les autres, une anatomie et une physiologie, à l'inverse de ce qui a lieu chez les autres, l'anatomie sera chez elle postérieure et subordonnée à la physiologie. Car si l'on peut faire déterminer ailleurs les fonctions par des organes, on ne saurait ici faire déterminer le courant de la conscience par ses éléments. Le dynamisme de ce courant sera toujours la première donnée de la psychologie ; c'est lui qui détermine et fait exister ses propres éléments. Et ces éléments même ne seront jamais, au regard d'une science objective, que des abstractions, abstractions plus ou moins postérieures et artificielles, étant nécessairement dues à l'artifice, à la fois pratique et scientifique, qui consiste à morceler en segments discontinus ce qui n'est en soi que continuité vivante. L'anatomie de l'esprit ne saurait être que la préface de la physiologie de l'esprit ; et son principal rôle est de fournir à la pensée scientifique un vocabulaire et des « termes » pour exprimer et formuler, en langage discursif et abstrait, les fonctions d'une vie qui restera toujours ce qu'il y a de plus concret et de plus immédiat dans la conscience.

Il faut donc renoncer à l'anatomie des sensualistes et des associationistes, à cette anatomie qui prétend déterminer des « éléments premiers », qu'elle conçoit de suite, transposant sa science naturelle en science physique, comme des atomes. Il n'y a pas d'atomes psychiques ; il n'y a même pas d'éléments premiers ; tout au plus y a-t-il des éléments psychiques, qui sont précisément les états de conscience, tels que nous les donne le sens commun comme les premiers produits de ses premières analyses. Car les nécessités de la vie, antérieure-

ment aux nécessités de la science, ont amené le sens commun à établir une nomenclature des états de conscience, nomenclature qu'on retrouve inégalement précise dans toutes les langues ; les vocabulaires et les grammaires des langues ne sont de ce point de vue que des psychologies naturelles. Le psychologue professionnel fera bien de s'en tenir à cette nomenclature naturelle, qui a le double avantage, en sa modestie, de se garder de tout atomisme menteur et de réserver les droits de la critique. Il est, au reste, aussi facile qu'utile de l'améliorer et de l'enrichir, en perfectionnant les analyses spontanées qui l'ont créée. C'est ce qu'entend faire James quand il distingue, par exemple, la double série des « états substantifs » et des états « transitifs » ; les états substantifs étant les représentations statiques des choses, les états de conscience qui s'expriment spontanément par des substantifs et des adjectifs ; et les états transitifs, les élans dynamiques de la pensée synthétisant ces représentations par des rapports, tels que les expriment surtout les verbes, les prépositions, les conjonctions et les adverbes. Substantifs ou transitifs, tous les états de conscience sont les « données scientifiques » de la psychologie, c'est-à-dire les premiers résultats du morcellement et de l'étiquetage des données immédiates de la conscience. Telles quelles, ces données scientifiques constituent les éléments nécessaires et suffisants pour constituer la physiologie, les termes dont on ne saurait se passer dès que l'on veut formuler ses lois.

Ces lois ne sauraient plus être évidemment des lois de « fusion », d' « intégration », etc., faites pour d'autres éléments. Ce seront les lois naturelles et originales des organisations et cristallisations spontanées des états de conscience, les lois de leurs *sélections* et de leurs *constructions*. Et il faudra ici des formules nouvelles, exprimant toutes les grandes méthodes d'analyse et de synthèse, de synthèse surtout, par où se réalise l'activité spirituelle. Synthèse et analyse qui ne ressemblent à aucune autre, du seul fait que leur ressort intime est une finalité subjective et personnelle, et non plus un mécanisme objectif et impersonnel. Déterminer tous les divers procédés de la vie de l'esprit reviendra donc à codifier les diverses lois des diverses opérations mentales, de la sensation, de la per-

ception, de la mémoire, de l'association des idées, de la conception, de l'expression des émotions, de l'action, etc., etc. Et toujours les formules obtenues devront être assez souples pour faire place en leurs applications à une « équation personnelle », que l'on ne saurait jamais espérer pouvoir éliminer ici. Car si les lois physiques arrivent à une précision absolue et mathématique, c'est qu'elles déterminent les rapports de phénomènes simples, homogènes, et surtout impersonnels. Au lieu que les faits de conscience sont inévitablement complexes, hétérogènes les uns aux autres, et surtout sont les faits d'*une* conscience, c'est-à-dire sont toujours affectés du coefficient du moi. Or, ce coefficient du moi est bien le caractère le plus antiscientifique que l'on puisse imaginer; car le moi ne saurait qu'introduire partout avec lui un élément d'individualité et de finalité personnelles. C'est pourquoi les lois de la psychologie n'atteindront jamais aux déterminations exactes et aux prévisions infaillibles des lois de la physique. Comparée à la physique, la modeste science naturelle qu'est la psychologie ne sera jamais qu'une demi-science, à cause de ce qu'elle comportera toujours de description, à cause encore de la complexité infinie de ses éléments, à cause enfin de l'à-peu-près inéliminable de ses formules. Mais l'intérêt de son objet compensera toujours l'imperfection de ses résultats ; et la « science du moi » ne risque guère de cesser un jour d'être la « science humaine » par excellence.

IV

Il est à craindre qu'une analyse aussi sommaire ne dégage pas suffisamment toute l'originalité de la méthode psychologique de W. James. Car enfin, pourra-t-on dire, où se marque en tout ceci un point de vue ou une attitude scientifique vraiment neufs? Ne voilà-t-il pas longtemps déjà que nous sommes revenus, nous aussi, aux « données immédiates de la conscience »? Ne voyons-nous pas, d'autre part, que James, qui insiste tant sur le dynamisme et la continuité de la vie spirituelle, continue cependant à y discerner un mécanisme

qu'il explique, comme les psychologues analytiques, par un déterminisme, et même, comme les psycho-physiologistes, par un déterminisme physiologique, dont personne n'use plus que lui ? Enfin, n'est-ce pas à Kant que revient le mérite déjà lointain d'avoir révélé dans la synthèse la loi essentielle de la pensée, d'en avoir établi la théorie, et d'en avoir montré l'application dans les plus importantes de nos opérations mentales?

Toutes ces observations ne laissent pas d'être assez plausibles. — On pourrait être tenté de leur opposer le mot de Pascal : « qu'on ne dise pas que je n'ai rien dit de nouveau ; la disposition des matières est nouvelle ; quand on joue à la paume, c'est une même balle dont joue l'un et l'autre, mais l'un la place mieux. » Est-ce le cas de James? C'est au lecteur de ses œuvres de répondre à cette question. Toutefois, même favorable, cette réponse ne serait ici qu'une diversion. Car c'est sur sa méthode, et non sur les résultats qu'il en obtient, que nous entendons juger James en ces pages ; c'est bien par leurs méthodes en effet, beaucoup plus que par leurs systèmes, que les grands initiateurs, les Socrate et les Descartes, ont agi et continuent d'agir sur l'évolution de la pensée. Ce nous est donc une nécessité d'insister sur l'originalité de la conception que James s'est faite des données immédiates de la conscience, du déterminisme et de la synthèse en psychologie.

Il est bien certain, d'abord, que le retour aux données immédiates de la conscience ne saurait plus aujourd'hui avoir pour nous la saveur d'inédit qu'y trouvèrent les premiers lecteurs de W. James, il y a quelque vingt-cinq ou trente ans. Et plus d'un lecteur de ce livre trouvera sans doute un arrière-goût de « déjà lu » à ses pages les plus essentielles. Mais, qu'on ne l'oublie pas, ce livre n'est que la traduction du *Text-book,* paru en 1892; le *Text-book* lui-même n'est guère qu'un résumé didactique et populaire des *Principles of Psychology,* édités en 1890; et enfin les différents chapitres des *Principles* furent publiés, au fur et à mesure de leur composition, dans diverses revues, de 1878 à 1887. En particulier, le fameux chapitre-programme, *The Stream of Consciousness,* ne fait que reprendre un article du *Mind,* janvier 1884, — article qui méritait d'avoir, pour l'évolution ulté-

rieure de la psychologie, toute l'importance qu'eut, pour l'évolution de la philosophie, celui de Hamilton, *The Philosophy of the Unconditionned,* paru en octobre 1829 dans l'*Edinburgh Review*. A tout le moins donc ne refusera-t-on pas à W. James le mérite d'avoir été un initiateur, et de n'avoir procédé que de lui-même. Qu'on songe à l'universelle hégémonie qu'exerçait à cette époque l'associationnisme, popularisé par les deux Mill, Spencer et Taine. C'est à l'associationnisme tout-puissant que W. James s'attaquait; et longtemps cette doctrine altière parut rester indifférente aux coups d'un franc-tireur, que n'avait détaché et que ne suivait aucune armée. D'autre part, s'il eut le mérite indiscutable d'être un initiateur, W. James eut dès l'abord, et conserve encore, celui d'avoir donné et gardé à son « invention » un caractère strictement positif et scientifique. Et ce mérite est autrement singulier que l'autre. Car nous sommes trop avertis de la loi sociologique du « synchronisme des inventions » pour ne pas savoir que l'initiateur est presque toujours un premier initié, plus ou moins conscient de la préparation collective et anonyme d'une découverte qu'il a surtout le bonheur de dégager et de formuler, ce qui le fait tout autant l'obligé que le bienfaiteur de ses contemporains. Les questions de priorité sont presque nécessairement des questions mal posées, et dont les solutions ne peuvent être qu'injustes et partiales. Au moins ne sera-t-on ni injuste ni partial en reconnaisant à W. James le mérite, qu'il revendique modestement, d'avoir envisagé les résultats de ses analyses en pur psychologue. « *In this strictly positivistic point of view consists the only feature of* [*this book*] *for wich I feel tempted to claim originality* (1). »

En effet, s'il a été suivi ou accompagné dans son effort pour restaurer l'analyse introspective de la conscience, on ne lui a pas emprunté l'angle visuel sous lequel il en envisage les données immédiates. Ce sont pour lui des *intuitions empiriques,* et rien de plus ; il se borne à les constater et à les utiliser comme de pures données phénoménales et expérimentales. On pourrait même remarquer combien en cela il demeure fidèle à l'esprit

(1) *The Principles of Psychology.* I, p. VI. « Ce point de vue de science strictement positive constitue à ma psychologie la seule originalité que j'aie la tentation de revendiquer pour elle. »

obstinément empirique de sa race. Il fallait être saxon pour découvrir les richesses du courant de la conscience sans songer à en tirer aucune métaphysique. Au lieu que, métaphysiciens-nés que nous sommes, nous autres latins, nous avons immédiatement perçu l'intuition conscientielle sous les espèces d'une *intuition métaphysique* de l'être réel, comme une saisie à même de je ne sais quel véritable dessous des choses, de ce dessous qui ne cesse de nous hanter alors même que nous donnons pompeusemet congé aux Idées et aux Noumènes. La psychologie se tourne chez nous comme d'elle-même en métaphysique. De là ces métaphysiques intuitionnistes, qui resteront sans doute la caractéristique essentielle de la philosophie française aux débuts du xxe siècle, et qui nous ont accoutumés à chercher le vrai dans les intuitions immédiates de la conscience, à ne voir dans les opérations tout aussi immédiates qui les élaborent, sensations, perceptions, etc., que des « déformations » de la réalité foncière. Ce n'est point James qui opposera jamais ces opérations à leurs données comme l'ultérieur au primitif, le mécanique au spontané, l'artificiel au naturel, le faux au vrai. Elles sont contemporaines de ces données, aussi spontanées, aussi naturelles et aussi vraies qu'elles ; la vie exprime aussi fidèlement son dynamisme et ses finalités dans les unes que dans les autres. Loin d'être tenté d'ériger l'esprit en face de ses phénomènes comme un pouvoir autoritaire de « déformation », comme un créateur en face de sa création, ou comme un démiurge en face de la matière qu'il travaille, James serait plutôt tenté de le dissoudre dans ces phénomènes eux-mêmes, de ne l'envisager que comme la spontanéité immanente à leurs « constructions » et « sélections » naturelles. La conscience n'est que la *fonction* des états conscients. Bien plus, par crainte de toute personnification idéaliste de cette fonction, il va jusqu'à n'oser pas l'appeler une *consciousness,* et à inventer pour elle le barbarisme expressif de *sciousness*. Aussi ne lui fera-t-on jamais dire que « la critique dissout la qualité », car la qualité est ce qu'on ne dissout point : c'est la critique qui la dissout qu'il conviendrait plutôt de dissoudre. L' « artifice » n'est point à chercher dans les élaborations primitives de la vie psychologique, mais uniquement dans les reconstructions factices des intel-

lectualismes scientifique et métaphysique, dans tout effort abstrait pour faire engendrer à quelque pseudo-principe idéaliste la vie, le mouvement et la qualité.

On ne soulignera donc jamais trop ce fait que James est un psychologue, et qu'il a comme une phobie, non pas sans doute de la philosophie elle-même, mais de l'introduction de la philosophie et de ses préoccupations en psychologie. Le premier et le dernier chapitre de ce *Précis* sont expressément écrits pour marquer d'exactes délimitations de frontières entre ces deux disciplines, si naturellement portées à dominer l'une chez l'autre. Dans le premier chapitre, James invite avec fermeté la philosophie à ajourner ses vérifications de postulats et de méthodes, et à ne pas entrer dans le laboratoire; dans le dernier, il la convie au contraire avec confiance à examiner les résultats obtenus, et maintenant exposés à son intention hors du laboratoire. Elle peut alors se livrer à des critiques, qu'on ne faisait qu'ajourner, et qu'on sollicite désormais; elle peut utiliser tout ce qu'elle voudra comme elle le voudra : la psychologie n'a plus un mot à dire sur les utilisations qu'on peut faire de son travail. Et lorsque James se rallie au pragmatisme, on aurait tort de penser qu'il dément son principe de l'indépendance réciproque de la psychologie et de la philosophie ; au contraire, il semble qu'il mette une suprême coquetterie à l'illustrer par son exemple. Car il a attendu fort longtemps avant de relier rétrospectivement son propre pragmatisme aux analyses de ses *Principles ;* de plus, le pragmatisme est moins pour lui une métaphysique qu'une méthode plus ou moins provisoire pour se passer de métaphysique; enfin, il n'a jamais interdit, que je sache, à personne d'utiliser ses propres résultats dans quelque synthèse d'inspiration différente, voire peut-être contradictoire. Sa pensée, en effet, est assez suggestive pour se prêter à des achèvements divers; et sans doute aura-t-il le sort de tous les grands initiateurs, qui est de voir leur initiative prolongée par leurs disciples dans des œuvres immédiatement divergentes. Tel Socrate, « accoucheur » du Platonisme, du Cynisme, du Mégarisme et du Cyrénaïsme. Tel Descartes, ancêtre également authentique de Malebranche, de Leibnitz et de Spinoza. A tout le moins, la

psychologie de James garde-t-elle de son scrupuleux effort à reculer les grandes synthèses, et à se libérer de toute philosophie au sens technique du mot, l'avantage de rester strictement scientifique et « positive ». Elle doit forcer l'assentiment des spiritualistes aussi bien que celui des matérialistes, celui des idéalistes aussi bien que celui des réalistes, bref, elle doit forcer l'assentiment de tous ceux qui admettent la donnée empirique d'une vie conscientielle, c'est-à-dire de tout le monde. Désormais, toute philosophie, prenant les sciences, et plus particulièrement la science de la pensée, pour matière et point de départ, ne saurait plus ignorer les résultats acquis par James, ni ceux que sa méthode fera acquérir encore ; ces résultats dussent-ils être traités de purement provisoires, comme le veut la prudence de leur auteur, toujours inquiet qu'un scientisme quelconque vienne leur conférer quelque éternité métaphysique.

V

Cette ferme volonté de faire une psychologie sans philosophie nous aide à comprendre l'usage que W. James fait du déterminisme. Car il est bien vrai qu'il en use autant que quiconque ; il le faut bien : on ne fait pas de science sans déterminisme. Mais il en use beaucoup moins comme d'un principe, au sens réaliste que le scientisme a donné à ce mot en le renouvelant des philosophes antésocratiques, que comme d'une *méthode*. Méthode plus nécessaire que suffisante, et qui, en tous cas, ne peut prétendre qu'au prix d'une illusion ontologiste à nous faire pénétrer l'essentielle réalité des phénomènes qu'elle nous rend intelligibles. Or, telle est l'illusion du scientisme, au fond duquel on retrouve tout le célèbre argument ontologique, appliqué cette fois à la nature au lieu d'être appliqué à Dieu. De même que Descartes a cru trouver la réalité de Dieu dans son « idée objective », le scientiste pense trouver la réalité de l'univers dans l'idée objective qu'il s'en fait. Il prend naïvement ses schèmes et ses méthodes pour des choses, les lois pour des êtres ; et, dans le fond de son cœur, il n'a sans

doute pas cessé de concevoir, avec Taine, le « principe » du déterminisme universel comme « l'axiome éternel », comme « la formule créatrice dont le retentissement prolongé compose, par ses ondulations inépuisables, l'immensité de l'univers ». Pour James, plus modeste, le déterminisme n'est que *la méthode de nos déterminations,* le meilleur procédé qui nous serve à lier scientifiquement des données que nous ne pénétrons pas pour données qu'elles nous soient.

De là le sens précis que James donne au déterminisme physiologique et au déterminisme psychologique.

Au déterminisme physiologique d'abord. Il en tire le plus grand parti possible, parce qu'il professe le conditionnement de tout fait de conscience par un fait nerveux, et parce que ce principe seul peut lui donner ce à quoi un savant tient le plus, des causes efficientes. D'où l'importance, en sa psychologie, des explications physiologiques de la sensation, de la perception, de la mémoire, de l'association, etc., etc. Encore importe-t-il de bien distinguer l'inégale valeur qu'il attribue au principe même du conditionnement de la conscience par le système nerveux, et aux illustrations de ce principe, telles qu'il les emprunte à la science de son temps. Entendez par là ces schèmes faciles que sont les « voies nerveuses », que l'on pourrait sans danger remplacer aujourd'hui par des associations de « neurones », que l'on pourra impunément remplacer demain par des anastomoses fonctionnelles de « réseaux nerveux ». Ces illustrations sont affaires de théories à la mode ; elles n'auront jamais guère en psychologie qu'une valeur pédagogique, celle qu'on aime à trouver dans des symboles. Mais ce qu'elles symbolisent, c'est-à-dire l'action immédiate du système nerveux sur la conscience, est pour James une vérité positive. Et il n'hésite jamais à envisager le fait de conscience comme une résultante du fait nerveux, partant à dire que celui-ci produit celui-là.

Mais c'est là attitude de savant, et non pas de métaphysicien. Il faut bien se garder d'attribuer ici à la doctrine de la conscience-résultante le sens classique que les matérialistes lui ont donné, et de faire, par exemple, de la conscience l'envers de la réalité physiologique, ou du fait psychique le double ineffi-

cace et anémié du fait nerveux. James repousse expressément cette théorie de la « conscience-épiphénomène ». Il entend bien que, si le corps agit sur la conscience, la conscience agit aussi sur le corps, et au sens positif où le sens commun entend ces actions-là. Au parallélisme métaphysique des deux séries indépendantes, il substitue le parallélisme empirique de deux séries constamment interdépendantes. Il pose, au lieu de les nier, les « interactions » entre le corps et l'âme. Et la science, telle qu'il la conçoit, doit noter et analyser le plus possible ces interactions, tout en désespérant de pénétrer jamais le processus métaphysique grâce auquel le corps agit sur l'âme et l'âme sur le corps. Par là donc, la physiologie et la psychologie demeurent coordonnées, sans cesser jamais de rester autonomes. Elles bénéficient réciproquement des lumières l'une de l'autre, sans que les explications de l'une aient jamais chez l'autre plus qu'une valeur analogique, et puissent faire autre chose que conduire au seuil des phénomènes à expliquer, sans en pénétrer le mystère. Ainsi, quand on a résolu le problème de la mécanique cérébrale, il reste à résoudre le problème de la dynamique mentale. Quand on a étudié toutes les conditions physiologiques d'un fait de conscience, il reste à aborder *ab integro* l'explication de ce phénomène pour lui-même, et, cette fois, avec des principes empruntés exclusivement à la conscience. Quand, enfin, faute d'aboutir en cette vraie tâche du psychologue, on se console en déterminant les conditions nerveuses plus ou moins hypothétiques du fait de conscience, il est bien entendu qu'on ne fait que « l'exprimer en termes de physiologie », et que cette substitution d'une formule inadéquate, mais familière, à une formule adéquate, mais inconnue, ne saurait passer pour une véritable et définitive explication. On ne rend pas un fait de conscience plus clair en soi en l'abritant derrière un processus nerveux ; c'est au tour du processus de n'être qu'un double ; il donne un corps au fait de conscience, soit, mais il laisse son âme aussi mystérieuse. Que nous voilà loin des tapageuses formules (expressément rejetées et avec quel dédain !) sur « le cerveau qui sécrète la pensée comme le foie la bile », sur « la conscience qui est une énergie de la matière ». Nulle part la psychologie ne se

trouve plus nettement autonome vis-à-vis de la physiologie que lorsqu'elle l'utilise. C'est alors surtout qu'exploitant ses services, elle perçoit ses limites : car « c'est en épuisant une hypothèse qu'on montre le mieux ses indigences, et qu'on fait voir exactement ce qu'elle peut et ce qu'elle ne peut pas expliquer ».

Quant au déterminisme psychologique, il y a lieu de marquer également ce qu'il peut et ce qu'il ne peut pas. Il peut nous aider à construire la psychologie comme science naturelle ; et même il est seul à le pouvoir. C'est pourquoi il faut s'adresser à lui pour ce grand œuvre, et ne jamais l'y récuser comme incompétent. C'est à lui, en particulier, qu'il appartient de nous décrire le mécanisme de toute pensée, de toute émotion, de toute action, voire de toute action volontaire et supposée libre. Car l'action libre a ses conditions, tout comme les autres faits de conscience ; et, par ces conditions, elle s'enracine dans la psychologie qui la doit expliquer comme le reste. Mais, par ce qu'elle contient précisément de liberté, c'est-à-dire d'indéterminisme, elle cesse d'être un fait « déterminable », et ne peut qu'échapper à la psychologie ; elle est ce qui dépasse son déterminisme, et non pas ce qui le contredit. C'est pourquoi la psychologie, au nom de sa méthode, ne peut ni la nier ni la prouver. C'est aux disciplines proprement morales et philosophiques de se charger de ce soin, dont le moraliste qu'est James espère qu'elles s'acquitteront au mieux des intérêts de la morale, car la question de l'existence de la liberté est pour la morale une question de vie ou de mort.

D'autre part, il convient de bien entendre le déterminisme psychologique. S'il a ce caractère commun à tous les déterminismes de lier et de rendre intelligibles les phénomènes qui lui sont soumis, il s'oppose à tous les autres déterminismes par l'originalité de ses liaisons. Il n'est pas un déterminisme « mécaniste », et ne procède pas par heurt d'atomes ; il n'y a pas d'atomes psychiques. Il n'est pas non plus ce déterminisme « organiciste », par lequel les physiologistes entendent faire résulter les fonctions des organes : les fonctions conscientielles ne sauraient être la résultante d'organes qui n'existent pas. Si donc on veut lui donner son vrai nom, il faut l'appeler, malgré l'opposition des

mots, un déterminisme « finaliste », car les causes qu'il nous permet de déterminer sont beaucoup plus des *raisons* et des *fins* que des *causes,* au sens ordinaire et mécaniste de ce terme scientifique. Bref, l'originalité que nous avons constatée dans le courant de la conscience nous oblige sans cesse à expliquer simultanément ses phénomènes par des causes empruntées à ses conditions nerveuses, et par des fins empruntées à son activité personnelle. Il nous faut constamment envisager l'état de conscience, tantôt comme la résultante de processus physiologiques, et tantôt comme la manifestation spontanée de la vie intérieure ; car, pour s'enraciner dans la vie du système nerveux, il ne saurait être dispensé d'obéir aux lois supérieures de la vie psychique. Ainsi, grâce à la collaboration constante du mécanisme d'en bas et du dynamisme d'en haut, collaboration cent fois prouvée empiriquement par les faits d'interaction entre les deux séries interdépendantes, la conscience ne cesse jamais de garder le contact avec la nature, et de se réaliser cependant en pleine autonomie spirituelle. Et, en dernier ressort, il faut toujours finir par traiter les « résultantes » comme des « synthèses ».

C'est le moment de s'expliquer sur la conception que James s'est faite de la grande loi de synthèse psychologique.

VI

Il semble d'abord assez enfantin de vouloir relier à Kant, par une filiation directe, tous les philosophes et tous les psychologues qui ont parlé de synthèse après lui. La synthèse est à tout le monde ; et s'il a eu la gloire d'en établir des premiers l'importance, Kant, c'est trop clair, a laissé place à des explications différentes de la sienne, sinon contradictoires. Chacun use de l'instrument selon son propre système, ou, si vous voulez, selon son tempérament. Et il faudrait un singulier parti pris pour faire dériver ici les doctrines apostérioristes des doctrines aprioristes. Or, sur le terrain d'une science expérimentale, celui auquel se fixe énergiquement James, il ne peut y

avoir que des synthèses *a posteriori*, aux antipodes de la synthèse *a priori* de Kant.

Kant était condamné aux synthèses *a priori*, du seul fait que le problème qu'il se proposait de résoudre était celui de la *possibilité* de l'expérience et de la science, et qu'il entreprenait à cette intention l'analyse de l'*esprit pur*. James veut ignorer résolument s'il y a un esprit pur, et partir de l'expérience concrète, dans laquelle il trouve engagé un esprit concret. Il ne songe à rien moins, nous l'avons vu, qu'à l'en dégager. Il lui plaît au contraire de ne saisir la conscience qu'à l'œuvre ; il lui plaît de la trouver mêlée jusqu'à cette « Anschauung » dont Kant a dédaigneusement fait la matière de la connaissance, matière à laquelle il ne permet d'exister que reçue dans les formes, les catégories et les cadres de l'esprit. Il plaît à James d'envisager la conscience comme indissolublement liée à l'objet de ses expériences, et comme l'éternel compagnon de la nature, avec laquelle « elle va de compagnie depuis des temps indéterminés, ce qui vaut à l'une et à l'autre comme un ajustement réciproque ». Il n'hésite pas enfin à dire que c'est fausser la conscience que de la séparer de la nature. — Que nous voici loin désormais d'une raison pure dictant à la nature ses lois, comme autant d'impératifs catégoriques aussi rigides que les impératifs catégoriques de la morale, et régentant les phénomènes sans y compromettre sa pureté ! Au lieu de cette idole, nous avons une activité intellectuelle qui s'actualise en s'exerçant, et qui se mesure aux choses ; réalité infiniment souple, dont les méthodes sont autant l'œuvre des objets auxquels elle s'applique que de sa spontanéité propre. Et ce qu'elle apporte d'elle-même en ses opérations, c'est non seulement un besoin de savoir et d'expliquer, mais plus encore un besoin d'utiliser; si bien que ses connaissances sont toutes pénétrées d'intérêts pratiques. On peut être sûr que Kant aurait aussi passionnément soustrait sa raison spéculative que sa raison pratique à ces intérêts, s'il eût jamais pu prévoir une telle intrusion des « penchants » et des besoins dans la connaissance. Ce serait le cas de rééditer, en en modifiant l'application, la célèbre comparaison aristotélicienne de la règle de fer des architectes athéniens et de la règle de plomb des architectes lesbiens, dont

l'une mesure les choses d'autorité, pour ainsi dire, et sans se plier à leurs angles, et dont l'autre épouse leurs moindres reliefs. Rien ne répugne plus à la pensée de James que la conception d'un esprit autoexistant, autosuffisant, disciplinant une matière amorphe ; la conscience est pour lui souplesse, dynamisme et vie. Et quand il aborde la question essentielle de l'unité et de l'identité du moi, s'il convient avec Kant que cette unité et cette identité ne sont que *fonctionnelles*, tout de suite il se sépare de lui pour refuser à l'*Ich* transcendantal le monopole de ces fonctions, qu'il réserve à la conscience elle-même et à sa personnalité empirique.

Si l'on veut rapprocher de quelque autre le point de vue de James, il faut mentionner celui de tous ces savants contemporains qui mènent une si féconde enquête sur les procédés méthodologiques de l'esprit dans ses sciences ; qui, autrement dit, sans songer le moins du monde à un esprit pur, ni à une expérience possible, ni à une science possible, analysent l'esprit engagé dans les expériences et les constructions scientifiques. De part et d'autre, les résultats ont ce signe commun qu'ils dégagent des méthodes plutôt que des principes, des hypothèses plutôt que des catégories, et que, loin de faire obéir les choses à l'esprit, ils montrent l'esprit obéissant aux choses, ou plutôt collaborant avec elles. Et sans doute une critique se dégage de ces efforts convergents ; peut-être même (et l'on ne saurait trop le souhaiter) en sortira-t-il une nouvelle doctrine des catégories ; mais l'on ne saurait s'abuser sur la sonorité kantienne de ces mots « critique » et « catégories ». Si la critique nouvelle aboutit, comme l'ancienne, à marquer les limites de la connaissance, soit en détail dans chacun de ses domaines d'application, soit en général dans toutes nos connaissances réelles (non plus possibles), ces résultats *a posteriori* ne coïncideront pas nécessairement avec les résultats que Kant a pensé obtenir *a priori*. Et sans doute auront-ils une autre valeur pour des esprits modernes, auxquels ne plaisent, à juste titre, que les résultats concrets, obtenus en travaillant sur le concret. Si, enfin, une doctrine des catégories se dégage et se précise, elle prendra un tout autre sens que la fameuse table kantienne des quatre triades conjuguées, où l'on découvrirait facilement à

la suite de Schopenhauer quelques fausses fenêtres établies pour la symétrie de l'ensemble. Elle ne demandera plus sans doute à l'*unité transcendantale* de l'esprit et à la diversité de ses *fonctions logiques* les principes de sa propre unité et de la diversité de ses cadres ; mais un fait solide et concret, la collaboration de l'expérience et de la pensée, de la nature et de la conscience, lui fournira à la fois la diversité des *fonctions réelles* de la connaissance et l'*unité réelle* de l'esprit. Alors les catégories ne seront vraiment plus que les méthodes suprêmes de la pensée.

VII

C'est par cette triple indépendance de la psychologie à l'égard de la métaphysique, de la physiologie et de la critique *a priori* de l'esprit, que la méthode de James affirme le mieux son originalité et son actualité, et qu'elle apparaît féconde et utilisable, non pas seulement dans l'analyse scientifique des complexités de la conscience, mais même hors de ce champ privilégié de ses applications. C'est en effet le propre des méthodes, plus encore que des principes et des découvertes, de déborder immédiatement leur premier domaine d'application.

La valeur purement psychologique de la méthode de James se prouve évidemment d'abord par des résultats psychologiques. De ce point de vue, les *Principles* ne sont qu'une ample justification et vérification expérimentale de nouveaux procédés scientifiques. Ce sont ces résultats qui évidemment intéressent le plus W. James ; à ce point qu'il n'a même pas éprouvé le besoin d'en dégager son *Discours de la Méthode,* par crainte peut-être de lui donner une forme abstraite et purement rationnelle. On fera bien surtout, en lisant ce *Précis,* de remarquer comment se posent à nouveau nombre d'anciens problèmes, comment cessent de se poser des problèmes presque classiques, tels que les pseudo-problèmes de la génération de l'espace et de l'extériorisation des perceptions, etc., comment encore se posent des problèmes nouveaux. Il s'en faut, en effet, que James ait épuisé ici la fécondité de sa méthode, et qu'il pense avoir tout

traité de la vie intérieure, ou tout dit sur ce qu'il a traité, ou définitivement établi tout ce qu'il a pu dire. En particulier, il a laissé à d'autres (et on peut le regretter) le soin d'achever sa psychologie du jugement, à laquelle il ne consacre même pas un chapitre spécial; de même encore le soin d'appliquer ses procédés d'analyse et d'investigation à tout ce domaine des « synthèses libres », comme l'a justement appelé Kant, que jusqu'ici l'on a rattaché à l'imagination (pourquoi? elles débordent tant l'imagination!) à titre de facultés créatrices. Il n'a fait ni la psychologie de l'invention, ni la psychologie de l'expérience morale, ni la psychologie de l'expérience esthétique; c'est-à-dire qu'il reste à traiter à son point de vue toutes celles de nos expériences où l'idéal joue le plus grand rôle, et où se marque le mieux la spontanéité et la personnalité de nos activités les plus profondes et les plus inexprimées, celles qui intéresseront toujours le plus les disciples de James.

Mais en dehors de ces perspectives qu'elle ouvre en psychologie, sa méthode fait preuve encore d'une actualité singulière dans les voies qu'elle fraie aux solutions personnelles, d'abord, et sans doute aussi à la solution impersonnelle et objective de maints problèmes philosophiques. Elle aide étonnamment, en particulier, à faire le « tri » de ces problèmes, et à distinguer partout les conclusions métaphysiques des conclusions scientifiques, si souvent confondues dans des œuvres où les auteurs les entremêlent et les pressent en des nœuds gordiens apparemment inextricables. Qui, par exemple, n'a éprouvé la singulière impression d'être séduit et convaincu par les si fines analyses psychologiques qui font le charme et la force de nos modernes intuitionnismes, et de ne pouvoir suivre sans malaise toutes les déductions métaphysiques qui paraissent cependant en sortir comme d'elles-mêmes? Qui n'a éprouvé le besoin de s'assimiler les magnifiques résultats de la psycho-physiologie, et de les dégager du matérialisme par trop simpliste où elles se présentent comme dans leur cadre naturel? Qui, enfin, n'a désiré arriver aux conclusions objectives de la critique, sans être obligé de passer par le laminoir de la raison pure, et sans faire grincer des formes et des catégories métalliques et rigides? Tous ceux que ces cauchemars ont hantés ne pourront que goûter

une méthode qui leur permet de sérier les problèmes, et qui leur donne un critérium loyal et facile pour opérer partout la distinction de la science et de la métaphysique, et le sûr discernement des alliages. Ils jouiront de goûter à toutes les sciences en les dégageant de tous les scientismes.

Ils aimeront enfin à constater avec James que la science n'obstrue pas nécessairement les portes qu'elle ne saurait ouvrir, et qu'elle dégage même, à défaut d'avenues, des fenêtres authentiques sur des domaines où elle n'entre pas, mais où le regard peut encore plonger sans son secours. Il n'est pas besoin, en effet, « de supprimer la science pour faire place à la croyance », de même qu'il n'est pas besoin de supprimer la croyance pour faire place à la science. La méthode psychologique de James a ce dernier avantage de fixer leur domaine respectif à chacune de ces deux activités, également essentielles à la vie de l'âme, et de trancher pour elles les délicates questions de délimitations de frontières. Elle ouvre à la croyance tout l' « au-delà » de la science. Pour être tant de fois arrivé aux limites de cet au-delà, James s'est convaincu, comme on sait, de son existence, et a cédé à l'invincible tentation de l'explorer. — Mais nous n'avons pas à le suivre dans ces nouvelles excursions, où il s'est aidé de nouvelles méthodes, ni à parler de sa philosophie, qui n'est, à tout prendre, que l'au-delà de sa psychologie.

E. BAUDIN

LA PHILOSOPHIE DE M. RODOLPHE EUCKEN[1]

M. Eucken a caractérisé les tendances de sa doctrine dans le programme qu'il assignait, il y a quelque dix ans, à la philosophie contemporaine : « Provoquer un élan positif vers une vie plus vraie, plus essentielle, une aspiration à plus de profondeur et plus de simplicité, à une réalité spirituelle plus solide, à un ralliement plus puissant de tout ce que nous pouvons atteindre en fait de raison, et à un combat courageusement entrepris contre les dehors trompeurs et la platitude de la culture vulgaire (2). » C'est à cette tâche qu'il a consacré sa longue carrière de professeur et d'écrivain. Timidement proposée dans les débuts, sa doctrine s'est affirmée de plus en plus vigoureusement, à mesure qu'elle se développait et recevait meilleur accueil. Au moment où les « Énigmes de l'Univers » se vendent à plusieurs centaines de mille d'exemplaires, vulgarisant partout les grosses conceptions du matérialisme moniste, M. Eucken ne devait pas s'attendre à voir triompher sans combat un idéalisme mystique, à base de métaphysique assez abstruse et à conclusions presque spiritualistes. Il y a dans ses premiers volumes quelques phrases de fier défi ; il y en a beaucoup qui trahissent comme un secret découragement (3). Petit à petit elles

(1) M. Rodolphe Eucken est né à Aurich, dans la Frise orientale, le 5 janvier 1846. Wilhelm Reuter, l'élève de K. Ch.-F. Krause, fut son premier maître et le poussa à l'étude de la philosophie religieuse. Étudiant à Göttingen, il y rencontra Lotze, qui eut sur lui peu d'influence, et Teichmüller, qui le passionna pour Aristote. Plus tard à Berlin, Trendelenburg exerça sur lui une action prépondérante et dont les traces se remarquent dans ses premiers ouvrages. Nommé professeur à l'Université de Bâle en 1871, il passa en 1874 à celle de Iéna, qu'il n'a plus quittée, et où le succès de son enseignement va grandissant. Cf. Boyce : W. R. Gibson : *Rudolf Eucken's philosophy of life*, 1906, pp. 2 seq., et Siebert, O., *die Religionsphilosophie in Deutschland...* 1906, p. 45.

(2) *Revue de Mét. et Mor.*, 1897. *La relation de la philosophie au mouvement religieux du temps présent*, p. 402 et seq.

(3) Cf. *der Kampf um einen geistigen Lebensinhalt*, 1890. Vorwort.

ont disparu. C'est que, plus que leur nombre, la parfaite unité de tendance des ouvrages de M. Eucken a fini par faire pénétrer dans le public leur unique conclusion (1). Ce sont des livres de conquête. Ils ne veulent pas tant convaincre que convertir. Certaine préface perd peu à peu le ton de la dissertation idéologique, pour se changer en robuste exhortation morale et presque en programme d'apostolat.

Depuis quelque temps M. Eucken a vu ses idées devenir sympathiques, non seulement au public allemand mais même aux philosophes étrangers. Il a trouvé des collaborations ardentes et dévouées. En Amérique, en Angleterre, en France, en Italie, dans les Pays-Bas, on lui a fait écho (2). Toute une littérature gravite déjà autour de son nom, et dernièrement encore, dans un article sur la physionomie générale de la philosophie allemande, on opposait, comme les pôles extrêmes de la pensée moderne, R. Eucken et E. Haeckel, ces deux hommes

(1) Nous donnons ici une liste des principaux ouvrages de M. Eucken : *die Methode der aristotelischen Forschung,* 1872 ; — *die Grundbegriffe der Gegenwart,* 1878, réédité en 1904 sous le titre : *Geistige Strömungen der Gegenwart ;* — *Geschichte der philosophischen Terminologie,* 1879 ; — *Prolegomena zu Forschungen über die Einheit des Geisteslebens,* 1885 ; — *Beitraege zur Geschichte der neueren Philosophie,* 1886 ; — *die Einheit des Geistestebens,* 1888 ; — *die Lebensanschauungen der grossen Denker,* 1890 (6e édit., 1905) ; — *der Kampf um einen geistigen Lebensmhalt,* 1896 ; — *der Wahrheitsgehalt der Religion,* 1901 ; — *Gesammelte Aufsaetze zur Philosophie und Lebensanschauung,* 1903 ; — *Wissenschaft und Religion,* 1905 ; — *Hauptprobleme der Religionsphilosophie der Gegenwart,* 1906 ; — *Grundlinien einer neuen Lebensanschauung,* 1907 ; — *Einführung in eine Philosophie des Geisteslebens,* 1908 ; — *der Sinn und Wert des Lebens,* 1908.

Il faudrait ajouter de nombreux articles dans la *Revue de Métaph. et de Morale, il Rinnovamento, The Monist, Zeitschrift für Philos. u. ph. Kritik, Kantstudien,* etc.

(2) La bibliographie de ce mouvement serait immense. Nous nous bornons à signaler : OTTO SIEBERT : *die Religionsphilosophie in Deutschland in ihren gegenwaertigen Hauptvertretern,* 1906 ; *Rudolf Eucken's Welt-und Lebensanschauung,* 1904 ; — RICHARD FALCKENBERG : *R. Eucken's Kampf wider den Naturalismus,* 1904 ; — AUGUSTE MESSER : *Rudolf Eucken als Vorkempfer des Idealismus gegen den Naturalismus,* 1904 ; — DR. HANS PÖHLMANN : *R. Eucken's Theologie mit ihren philosophischen Grundlagen dargestellt,* 1903 ; — OTTO TRÜBE : *R. Eucken's Stellung zum religiösen Problem,* 1904 ; — W. R. BOYCE GIBSON : *R. Eucken's philosophy of life,* 1906 ; *God within us,* 1909 ; — FRANCIS KENNEDY. Ph. D. : *The struggle for a spiritual content of life.* 1899 (Princeton Contributions to Philosophy, vol. 1. n. 2.) ; — TUDOR JONES. Ph. D., quatre articles dans *The Inquirer,* janvier 1906 et suiv. ; — VAN DER WYCK (d'Utrecht), articles dans *Onze Eeuw ;* — H. LESER : *der Grundcharakter der Eucken'schen Philosophie,* 1906 ; — J. MARGRETH ; *La philos. relig. de R. Eucken* (Bullet. littér. eccl. 1906, p. 105) ; — J. REPING (*Philos. Jahrb.,* 19, 167-179, et des articles de H. SIEBECK, SAWICKI, H. WALTER, ERICH FÖRSTER, E. TROELTSCH, etc.

qu'une étrange coïncidence a faits collègues à l'Université d'Iéna.

Nous voudrions, dans cette brève étude, présenter au lecteur les grandes lignes d'un système, qu'il faudrait un volume pour analyser et critiquer en détail. Ce qu'il nous est malheureusement impossible de reproduire, c'est la richesse vivante et souple, l'abondance onduleuse et confiante, l'audacieuse et infatigable originalité d'expression, qui rendent attrayant chez M. Eucken l'exposé des théories les plus arides et souvent les plus obscures.

I. — *Orientation générale de la doctrine.*

Le mot de philosophie évoque chez beaucoup l'idée d'un ensemble de thèses dûment systématisées, sur un nombre plus ou moins grand de vérités générales. Ce qui spécifie une doctrine, c'est ce qu'elle affirme ou ce qu'elle nie sur tel ou tel point du savoir humain, et la pratique est déduite comme un pur corollaire des principes spéculativement établis. On trouverait dans l'encyclopédie wollfienne, par exemple, une réalisation typique de cet idéal de philosophie rationnelle.

Pour M. Eucken et pour beaucoup de nos contemporains, la conception de la philosophie est tout autre. Philosopher, c'est, avant tout, prendre une attitude générale vis-à-vis du réel (1), attitude qui ne sera pas d'ailleurs le fruit d'un choix capricieux ou d'une convenance arbitraire, mais qui s'imposera, comme la seule légitime, parce que seule elle permet d'équilibrer la totalité de la connaissance et les exigences inévitables de la pratique. Le problème théorique n'a de valeur et de sens qu'en tant qu'il éclaire et favorise l'action (2).

Ceci soit dit pour éviter un malentendu initial, qui empêcherait de se mettre au vrai point de vue et fausserait inévitablement la perspective. Nous allons maintenant suivre pas à pas M. Eucken.

(1) Cf. *der Wahrheitsgehalt der Religion* (que nous citerons : W. d. R.), p. 50.
(2) Cf. *die Einheit der Geisteslebens* (sigle : E. d. G.), p. 395, et *Einführung in eine Philosophie des Geisteslebens* (E. Ph. G.), Vorwort.

Il y a pour l'homme un problème qui domine tous les autres, il est posé avec la vie, et c'est celui de la vie même. Sommes-nous autre chose que la suite des moments de notre existence? Y a-t-il en nous plus que dans le flux héraclitéen, qui semble nous emporter? Ce ne sont pas là questions oiseuses, sur lesquelles le peuple qui vit et qui travaille puisse impunément laisser rêver les philosophes. Pratiquement, chacun de nous doit prendre parti (1). Se laisser vivre au jour le jour; se livrer à la merci de l'heure qui passe et de l'instant qui fuit, c'est se pulvériser et s'anéantir, se « mécaniser » de plus en plus dans l'inconscience et « perdre son être (2) ». Il faut donc, si on veut « être », résister à ce courant de destruction, se ressaisir et se concentrer. Cela nous est-il possible? avons-nous le pouvoir de nous affirmer et de nous constituer en moi autonome et affranchi, comme nous avons celui de nous laisser déchiqueter et de périr?

C'est un fait. « Nous nous trouvons aujourd'hui livrés à une crise spirituelle difficile, un pessimisme pesant gagne de plus en plus du terrain, un sentiment déprimant de petitesse et de faiblesse traverse l'humanité... La puissance inquiétante de l'aveugle nécessité, la misère de nos destinées, nous font nous demander si nous pourrons jamais atteindre à la félicité et à la paix (3) ». Constatation initiale, qui justifie l'entreprise de rajeunissement et de libération.

Le progrès des temps modernes a créé dans l'homme un profond déséquilibre; il a centuplé ses forces matérielles mais il n'a pas trempé son âme; il lui a ouvert dans la science expérimentale des perspectives infinies, mais il ne lui a rien dit sur sa propre nature.

Maître de plus en plus incontesté du phénomène, de l'énergie sensible qu'il capte et qu'il dirige, l'homme se retrouve vide, incertain, désemparé, quand il se demande ce qu'il est et où il tend. Bien plus, comme par un singulier effet de contraste, il semble que les questions vitales de la métaphysique et de la psychologie, les vérités suprêmes du finalisme et de la raison

(1) Cf. *der Kampf um einen geistigen Lebensinhalt* (K. g. L.), p. 58.
(2) Cf. *Grundlinien einer neuen Lebensanschauung* (G. n. L.), p. 2.
(3) Cf. *Rev. Mét. mor., loc. cit.*

universelle aient perdu en clarté convaincante et en reposante certitude tout ce que le domaine de l'expérience scientifique gagnait en lumière et en fécondité.

Ce contraste est douloureux parce qu'il est, avant tout, une désillusion. Quel est le sens du tout par rapport à l'homme, et quelle est la place de l'homme dans le tout (1)? Cette relation primitive, cette réponse totale de laquelle tout dépend et sans laquelle aucune vie humaine ne peut s'organiser, ne sera jamais élucidée par le progrès scientifique, puisque la signification et la valeur de la science sont elles-mêmes un problème et que la solution de ce problème ne peut être donnée qu'en fonction de la réponse suprême que nous cherchons. Il ne s'agit pas ici de quelque théorème spéculatif limité, il faut « sauver son âme (2) ». La philosophie de M. Eucken, c'est la Critique de la Raison pratique, entendue dans toute sa portée et devenue solidaire de la question ontologique fondamentale.

Il ne faut donc pas, après avoir constaté l'incertitude foncière et l'incurable déficience des résultats scientifiques, « s'immobiliser dans cette contemplation déprimante de notre faiblesse, se répandre en lamentations sentimentales sur la corruption des mœurs ou sur notre impuissance à trouver la vérité, mais on doit se mettre courageusement au travail (3) », tâcher de se refaire des certitudes et de reconstituer un plan de vie, « avec la ferme persuasion que ce qui se passe dans l'homme n'est pas l'œuvre de l'homme tout seul (4) ».

Mais tout d'abord une question se pose, ou plutôt une solution se présente qu'il faut écarter pour passer plus avant. Le problème qui nous occupe n'est pas entré d'hier dans la conscience humaine; il existe des systèmes religieux, des doctrines philosophiques, qui s'affirment comme synthèses complètes de la vie et comme principes adéquats de la pratique. Pourquoi ne pas accepter d'emblée une de ces réponses? Pourquoi ne pas entrer sans fracas dans un de ces havres paisibles? Négliger de

(1) G. n. L. Vorwort, V.

(2) Cf. : Pöhlmann : *op. cit.*, p. 19. L'auteur donne à M. Eucken quatre grands ancêtres dans l'ordre intellectuel : Platon, Plotin, Kant et Fichte.

(3) E. d. G., p. 483.

(4) *Ibid.*

le faire, n'est-ce pas affronter une tempête inutile et payer de son âme le plaisir de vaines attitudes romantiques?

Cette objection a sa valeur. Rien ne serait plus dangereusement ridicule que de faire table rase du passé, et de reconstruire par un artifice génial et stérile une science de la pratique improvisée et factice. Mais encore faut-il, avant d'accepter telle quelle une forme de vie quelconque, philosophique ou religieuse, se rendre compte de ce qu'elle est, se demander pourquoi elle n'a pas rallié l'unanimité des esprits, critiquer ses principes pour les ratifier ou les rejeter, ou les amender en pleine lumière et en parfaite sincérité. Cet examen préalable s'impose, non qu'il prétende à la valeur d'un verdict définitif, mais uniquement pour justifier l'analyse subséquente qui, partant d'un point incontestable, tâchera de ressaisir le long de sa route tous les éléments profonds de vérité, épars dans des systèmes qu'on n'a pu admettre en bloc (1).

II. — *Critique négative.*

L'examen préalable doit être exhaustif. On peut sans péril négliger ces innombrables systèmes individuels et temporaires, qui n'ont d'autre consistance que celles de vagues abstractions et d'autre vitalité que celle d'une mode. Mais au-dessous de cette écume illusoire et changeante, il y a des forces obscures et sourdes : elles soulèvent dans le calme des profondeurs les myriades de gouttes d'eau qui font les marées. Ce sont les grands systèmes humains, les « types » de la pratique; les quelques conceptions fondamentales, qui rallient le plus d'adhésions, ou plutôt ce sont les quelques façons essentielles de prendre parti sur la question de la vie humaine et de sa signification. Ce sont celles-là qui doivent attirer notre attention.

Le Christianisme se présente d'abord comme synthèse totale

(1) Si l'on insiste ici sur cette critique négative, ce n'est pas qu'elle présente rien de particulièrement original, mais uniquement à raison de la place considérable qu'elle occupe dans l'œuvre de M. Eucken. Il y revient longuement presque dans chacun de ses nombreux volumes.

et satisfaisante de la vie. « C'est la force la plus puissante qui ait agi sur le développement du monde (1). » Il rend compte de notre existence terrestre, de ses contradictions, de ses souffrances, de ses scandales par le recours à un monde invisible, dont celui-ci n'est que l'ombre et l'ébauche. La terre est un exil; la souffrance n'est donc que provisoire pour l'homme de bonne volonté. Son bonheur est entre ses mains : il sera heureux plus tard s'il veut être bon aujourd'hui, s'il veut se détacher de plus en plus de l'ombre qui passe et saisir la perfection, la valeur incomparable de réalité qui est en lui. École de noblesse morale inégalée, promotrice de dévouement sans limite et d'amour sans égoïsme, la doctrine chrétienne semble donc livrer la solution satisfaisante que l'on cherchait.

Mais hélas ! dès qu'on entre plus avant, dès qu'on analyse le détail, on s'aperçoit que le métal n'est pas sans alliage, qu'il faut le sublimer pour le purifier de ses scories, et quand on a chassé tous les éléments hétérogènes, on ne trouve plus qu'une perle mince et pâle, un noyau de vérités, infiniment précieuses mais trop rares (2).

Et d'abord le développement de la science en changeant « l'image du monde » a rendu l'intervention directe du surnaturel de plus en plus invraisemblable. La ruine même du géocentrisme, en reléguant notre planète à sa modeste place astronomique, fait paraître plus étrange le rôle transcendant que lui attribue la religion rédemptrice. L'histoire des origines chrétiennes et juives a montré toute la relativité, la dépendance, le caractère particulier et temporel de ce qui semblait d'abord un absolu tombé du ciel. Pour une réflexion plus éveillée et plus critique, l'anthropomorphisme des conceptions religieuses paraît presque une naïveté d'ignorance puérile. Le centre de gravité de l'activité et de la pensée humaines s'est retiré de l'au-delà ténébreux pour peser de plus en plus sur les réalités palpables et quotidiennes. Sans doute le déterminisme n'est pas un dogme philosophique ; mais n'apparaît-il pas comme la limite du mouvement scientifique, dont les observations, tou-

(1) G. n. L., pp. 5 et suiv. : *die gewaltigste Macht des weltgeschichtlichen Lebens*
(2) G. n. L., pp. 10 et 11.

jours plus précises, laissent de moins en moins d'espace aux initiatives spontanées et aux commencements absolus ?

Cet ensemble de théories savantes, de tendances nouvelles, de besoins critiques, cette expansion générale d'une humanité plus avertie et plus rigoureuse a soulevé contre la forme présente et hiérarchique du christianisme une formidable poussée. Résistera-t-il, grâce à sa cohésion interne, à la pression du dehors, ou bien verra-t-on ses lignes s'infléchir et définitivement éclater ? L'intransigeance croissante n'est-elle pas la marque infaillible de tout byzantinisme affaibli (1) ? L'avenir seul nous répondra ; mais dès aujourd'hui la foi est ébranlée. Discuter, c'est déjà réserver la possibilité du doute, et la discussion est inévitable. La possession sereine, la calme orthodoxie des âges anciens ne reviendra plus, et si chacun doit conquérir sa foi, chacun doit donc la critiquer. Par quels principes ? On le verra bientôt.

Sublimer le christianisme de la foule par les conceptions raffinées de l'idéalisme était une entreprise trop séduisante pour n'avoir pas tenté déjà plus d'un philosophe (2). Comme résultat de cette opération, on arrive au démarquage systématique du vieux dogme chrétien. On trouve à Dieu « un riche écrin de synonymes » abstraits, et à la morale ordinaire, des fonctions esthétiques parallèles. De part et d'autre, le monde sensible n'a qu'une valeur de réalité secondaire ; mais ici, pour l'expliquer, on le double d'un monde psychique, d'une trame spirituelle ; et le divin, immanent au monde, évolue sous ces deux aspects solidaires. Le développement de la vie consistera à promouvoir l'évolution du tout par deux genres d'activité : la science et l'art. Créer par la science, en faisant progresser le Cosmos, en introduisant plus d'intelligence dans la matière aveugle et brutale, en disciplinant à l'Esprit les masses confuses et hostiles des phénomènes. Créer par l'art le miroir, où l'Esprit se retrouve et s'admire, où il prend conscience de son œuvre d'intellectualisation progressive et reconnaît sa parenté profonde avec le tout. Le type de l'artiste c'est toujours le vieil

(1) Cf. R. EUCKEN : *Die Paepstliche Enzyklika wider die Modernisten.* (Dans l'Internazionale Wochenschrift für Wissenschaft, Kunst, und Technik).

(2) Cf. G. n. L. pp. 11 et suiv.

Orphée, dont la mystérieuse mélodie réveille des germes de raison, de vagues échos de sympathie, dans ces consciences opprimées et obscures que sont les pierres et les arbres.

Ce monisme idéaliste peut-il être accepté sans autre examen? Non. L'analyse critique révèle en lui des traces de sénilité précoce et des principes de mort. Son aristocratisme l'empêche d'être universel, et le vrai système de la vie humaine doit pouvoir répondre aux besoins et aux facultés de tous les hommes. Créer dans la joie n'est le fait que des seuls génies, et si cette création peut seule donner à la vie son vrai sens et constituer sa finalité nécessaire, la presque totalité du genre humain doit renoncer à vivre. Et d'ailleurs sur quoi repose cette construction aérienne? Sur un postulat plutôt que sur une constatation ou une preuve : toute réalité se réduit finalement à l'esprit ; axiome au moins contestable et qui suppose que ces deux termes ont par eux-mêmes une signification immédiate et claire, indépendante de toute élaboration systématique. Ne s'agit-il pas, au contraire, de conquérir par un long effort la notion exacte de la réalité, et que vaut une théorie dont le point de départ est la conclusion déguisée (1)?

Sans doute, tout n'est pas perdu dans cette puissante synthèse de l'idéalisme cosmique ; mais encore une fois le bloc est inacceptable sans critique. Nous ne serons hégéliens, s'il faut l'être, qu'après avoir vu se fermer devant nous toutes les autre voies.

Conception religieuse du christianisme, conception philosophique de l'idéalisme, de part et d'autre c'est le recours à un monde transcendant pour expliquer le monde de l'expérience. A l'opposé de ces synthèses, le naturalisme attribue la valeur de réalité plénière à ce monde immédiat et sensible et rompt par le fait toutes les attaches à des substrats spirituels (2). La science a pénétré notre organisme et n'y a rien vu que le corps d'un vertébré, souvent défectueux, mais, somme toute, passable. Elle est entrée jusque dans la vie intellectuelle et morale et l'a ramenée à des lois complexes mais infaillibles, à

(1) *Geistige Strömungen der Gegenwart* (G. Str. G), p. 111, et E. d. G., 429 et 437.

(2) C. n. L., pp. 19 et suiv. Cf. Gibson Boyce, *Op. cit.*, p. 53.

des fonctions liées si étroitement aux conditions matérielles et tangibles de leur exercice qu'elles semblent se confondre avec elles (1). Les énigmes de l'Univers ont trouvé de confiants Œdipes, et le « roi de la création » s'est évanoui comme un rêve, devant le « bon gorille » qu'a révélé l'expérience. Partout la loi physique le tient ; la spontanéité n'est que servitude déguisée, obéissance inconsciente. Le positivisme de la science entraîne l'utilitarisme en morale et un pragmatisme bâtard en métaphysique. Si le bien est l'utile, le vrai c'est l'utile encore. Les mirages de l'absolu s'éloignent ; l'instant présent est le dernier mot du réel. Illusion donc de regarder plus loin que la donnée sensible momentanée et de construire un système de vie, en y introduisant ces facteurs irréels d'âme primant la nature et d'esprit dominant la matière. Avec ce que nous voyons et ce que nous sentons, nous achèverons la synthèse théorique ; avec ce que nous désirons et ce que nous aimons, nous ferons la science de la pratique. L'expérience suffit à justifier l'expérience ; pas de tribunal transcendant, il serait illusoire.

Sans entrer dans une critique détaillée du monisme matérialiste, on peut saisir l'incohérence essentielle du système et la contradiction qu'on subit en s'y inféodant. On a remarqué depuis longtemps qu'il ne vivait que d'éléments empruntés, et qu'après avoir décrété la pulvérisation atomique du réel, il se reprenait à le synthétiser autour de ces centres de perspective, qui sont les consciences (2). Mettre partout la conscience, c'est transcender la pure constatation expérimentale ; ne la mettre que dans des sujets limités, c'est reconnaître à ceux-ci une valeur de réalité privilégiée et irréductible à la pure matière. Même conflit dans une morale, que l'on veut garder honnête et noble et qui, logiquement conduite, doit aboutir à la sanctification de tous les égoïsmes et à l'identification du vice et de la vertu. Dégénérescence, diminution de l'énergie vitale, c'est le seul résultat spécifique du naturalisme. Ici encore, il faudra critiquer les principes et, par un prudent éclectisme, dont la

(1) E. Ph. G., p. 8.
(2) Cfr. O. SIEBERT : *Rudolf Eucken's Welt-und Lebensanschauung*, p. 26.

loi reste encore à trouver, choisir dans l'ensemble qu'on ne peut sanctionner comme tel.

Résumons donc les conclusions de cette enquête préalable.

Nous avons rencontré plusieurs systèmes-types, qui tous se proclament suffisants pour résoudre le problème de la vie et orienter notre activité en pleine lumière. Tous aussi se font une concurrence acharnée et prétendent exclusivement à diriger les âmes. De ce conflit douloureux, il nous faut sortir à tout prix : c'est être lâche que de se résigner à l'incertitude, quand il s'agit du problème fondamental de l'existence (1).

La vieille et noble synthèse religieuse garde une profondeur de signification inestimable (2), « mais elle se présente à nous sous une forme inacceptable et se montre impuissante à nous atteindre, par les moyens appropriés à notre époque (3) ».

Les synthèses nouvelles ne bannissent l'idéal du donné qu'en idéalisant le donné contre toute expérience (4). Un concept panthéiste vague et souple, commode parce qu'insignifiant, leur sert à unifier le réel : sorte de *Deus ex machina* introduit là contre toutes les exigences du système qu'il doit soutenir, et réclamant une foi bien plus aveugle que toutes les fois religieuses. Ces synthèses restent tout extérieures ; elles arrangent un donné, elles ignorent que ce donné est perpétuellement mouvant (5). Il leur manque comme une troisième dimension, celle des valeurs du réel, et ce défaut les rend inacceptables en les démontrant trop étroites. La conclusion s'impose donc : il faut recommencer une synthèse agrandie. Le fait seul de sentir l'insuffisance de celles qui existent nous est une preuve que nous avons de quoi les dépasser. « Qui se trouve malheureux de n'être pas roi, sinon un roi dépossédé ? »

Avant de nous mettre à construire il faut nous entendre sur la méthode que nous suivrons (6).

(1) K. g. L., p. 266.
(2) W. d. R., p. 49.
(3) Cf. *Rev. Mét. Mor.*, Loc. cit., p. 404.
(4) G. n. L., p. 69.
(5) K. g. L., 31.
(6) G. n. L., p. 76.

III. — *La méthode dans la recherche.*

Pouvons-nous, confiants dans un judicieux éclectisme, réunir les éléments épars de vérité de tous les systèmes, que nous avons sommairement critiqués? Non, évidemment. Cette voie commode et spécieuse nous est interdite. Il faut un principe du choix, et ce principe jusqu'ici nous fait défaut. On ne peut juger de l'aptitude de tels éléments à entrer dans une synthèse, tant que cette synthèse n'est pas déterminée partiellement, tant qu'elle n'est pas du moins nettement orientée. Or, c'est là le résultat auquel tend, comme à son couronnement, tout l'effort philosophique de M. Eucken ; impossible donc de le supposer atteint dès les premiers pas.

Nous attacherons-nous à une forme historique de la vie humaine? Prêcherons-nous le retour au passé et ferons-nous notre idéal de la résurrection d'un âge d'or disparu? Impossible encore sans cercle vicieux dans la méthode. C'est toujours le présent qui juge le passé par l'avenir; c'est parce qu'on a déjà porté le jugement d'ensemble sur le tout qu'on choisit telle époque, comme y ayant répondu davantage (1). Mais la question initiale reste en-deçà de toute réponse. « Nous voyons toujours dans le passé exactement ce que nous y mettons, au moment où nous le regardons. » De lui-même il est ambigu, indéterminé, comme les chiffres d'un problème que manipule l'arithmétique et qui ne prennent un sens concret : hommes, astres ou chevaux, que dans une réalisation ultérieure.

Il est une troisième voie qui semble d'abord plus critique, mieux à l'abri des objections de méthode. L'analyse rationnelle d'un donné quelconque nous amène à reconnaître un fond résistant, un résidu premier, une valeur d'être inéluctable. A l'origine de toute expérience particulière, il y a une passivité, qui s'impose comme fait. Ne pourrait-on pas, en étendant l'analyse à l'ensemble du donné, isoler l'être nécessaire de la pensée et des choses et marquer le point de départ inévitable, la condition première de la philosophie (2)?

(1) G. n. L., p. 77.
(2) E. d. G., p. 418.

Descartes l'a fait. Il a trouvé comme roc ultime le *cogito*. Kant l'a tenté. Au bout des impasses théoriques, il a reconnu l'inébranlable fermeté de l'impératif catégorique. Tout récemment encore, ne s'imaginait-on pas posséder dans l'expérience le dernier mot du réel, et découvrir la science « ontologique »! Existe-t-il au-dessous des controverses de surface, intérieur même au jugement qui le renie, un « point archimédique (1) », une notion que nous puissions atteindre et qui porte en elle son sens et sa pleine justification? En remontant dans les généralisations analytiques, allons-nous finir par rencontrer le sommet de la pyramide, la donnée intangible, tombée du ciel, ne dépendant plus de rien et régissant, dominant le tout de la connaissance? L' « axiome éternel » est-il plus qu'une conclusion? Peut-il servir de point de départ indiscuté (2)?

Non encore. Il ne nous est pas possible d'isoler une donnée et de lui attribuer une valeur de réalité privilégiée, car nous ne savons pas encore ce que c'est qu'être réel et, à plus forte raison, ce que signifie un privilège dans la réalité (3). La conception fondamentale, si première qu'on la suppose, reste entièrement solidaire de l'ensemble, puisque tout son rôle est d'en donner la clé (4). Le *cogito* conçu comme purement fonctionnel est vide, le *ergo sum* conçu comme objet est ambigu. L'impératif catégorique, imposé comme fait, n'est qu'un intrus; on le traite comme la fièvre ou l'hallucination; imposé en droit, il doit se justifier et appeler à son aide tout le réel. La science totalement objective n'a point de sens; elle n'est que la constatation brutale de l'expérience immédiate; la science constructive et féconde ne fait que rendre à l'esprit ce qu'il lui a prêté (5).

Vouloir partir d'un principe au lieu de partir d'une notion est tout aussi chimérique. Les principes ne sont susceptibles de déductions qu'en tant qu'ils couvrent des idées de choses. Au point de vue purement fonctionnel, ils sont communs à

(1) G. n. L., p. 77-78.
(2) *Ibid.*, p. 289.
(3) Cf. E. d. G., p. 312; G. n. L., p. 204.
(4) G. str. G., p. 111, et G. n. L., pp. 192 et sqq.
(5) Cf. E. d. G., p. 442.

toutes les philosophies et par conséquent n'en spécifient aucune. Kant, comme Spinoza, comme Hegel, fait usage du principe d'identité et du principe de contradiction. Personne n'a jamais songé à les discuter parce qu'ils n'ont jamais été un obstacle pour personne. On leur fait dire tout ce qu'on veut, car ils ne deviennent significatifs que lorsqu'on remplit leurs cadres vides et qu'on donne à l' « être » une valeur déterminée.

Toutes les voies semblent donc fermées. Nous ne pouvons ni accepter un système existant, ni choisir les éléments de différentes synthèses, ni construire nous-mêmes à partir d'un point fixe. C'est ce point fixe qui nous fait défaut, c'est lui qu'il faut « conquérir » ou découvrir. Mais comment pourrons-nous le faire, sans présupposer un point de départ notionnel ? Ne sommes-nous pas dans un cercle sans issue ?

Non, répond M. Eucken, pourvu que « nous ne partions pas de je ne sais quel Être, conçu comme achevé et total, mais du mouvement même de la vie (1) ». C'est à l'aide de ce mouvement que nous élaborerons ensuite nos conceptions de l'Être.

Ceci demande peut-être un mot d'explication. Nous touchons à un des points originaux de la doctrine. On nous pardonnera d'y insister quelque peu.

Au fond de toute intelligence, il y a la notion d'être. Au fond de toute volonté, il y a le vouloir être. Le pur néant dans un esprit ne se conçoit pas plus que la pure contrainte dans un vouloir. Si tout ce qui pense, pense d'abord ce qui est ; tout ce qui veut, veut donc avant tout être. L'esprit se développe par la détermination de l'être initial. Le vouloir progresse par la ratification ou le désir des modes subis ou prévus de l'être. Le long de chacune de ces deux séries parallèles, on peut faire courir toute une philosophie. La première serait un intellectualisme absolu, une ontologie idéaliste, où tout s'enchaînerait par déduction et se démontrerait par connexion logique avec les notions fondamentales ; la seconde serait un volontarisme intégral, où tout s'enchaînerait par implication et se démontrerait par réduction à la fidélité du vouloir premier.

(1) Cf. W. d. R. p. 60. *Wenn wir nicht von irgendwelchem als fertig gedachten Sein... sondern wenn wir vom Lebensprozesse selbst ausgehen.* Cf. aussi G. n. L., p. 80.

Or, pour M. Eucken, l'intellectualisme absolu est une position philosophique intenable et incomplète (1). Supposons un observateur examinant un panorama à travers une lunette, qu'on a négligé de mettre au point. S'il décrit ce qu'il voit, il ne nous donnera que la géographie d'un paysage d'ombres confuses. Si maintenant la distance de l'oculaire à l'objectif variait sans cesse, la description confuse ne serait plus même exacte et l'entreprise serait deux fois absurde. C'est à ce double obstacle que se heurte l'intellectualisme. Présupposant que l'esprit est « au point », il se borne à décrire sa réaction sur les choses. Mais rien ne permet d'affirmer que l'esprit soit au point. Bien plus, son rapport avec les choses varie perpétuellement (2). La conception pragmatique, qui est sous-jacente à toute la philosophie de M. Eucken, lui dicte cette conclusion (3). Un esprit « au point » pénétrerait au cœur du réel. Il atteindrait du premier coup une valeur de vérité immuable ; à une condition, toutefois, c'est que tout le réel se laisse rapporter à l'esprit pur. Nier cette condition, c'est cesser d'être intellectualiste, au sens fort du terme. Or, on peut la nier de deux façons : en posant une réalité, qui de soi serait totalement inaccessible à l'esprit, et alors on réinstaure les volontarismes et les moralismes que l'on sait, ou bien en posant l'esprit pur et la vision parfaite comme la limite de l'effort humain, et alors on se trouve concilier à la fois l'intellectualisme supérieur et le pragmatisme limité. L'intellectualisme doit tout diriger comme idéal ; le pragmatisme, tout féconder comme méthode (4). L'esprit pur et la vérité type sont au bout de la route que le pragmatisme de la vie quotidienne aplanit, mais aucune réalité totale ne m'est donnée par une simple contemplation, parce que l'intelligence n'est pas d'elle-même idéalement orientée (5). Sans doute, c'est elle seule qui voit, mais si elle voit juste, c'est que d'obscures puissances, ensevelies dans le secret de l'action inté-

(1) Cf. W. d. R., p. 133, et dans Gibson Boyce, pp. 11 et 12, une lettre de M. Eucken, où il fait le procès de cet intellectualisme.

(2) G. str. d. G., p. 111.

(3) E. d. G., p. 296, et Pohlmann, *op. cit.*, p. 27.

(4) E. str. G., p. 6.

(5) Cf. E. d. G., p. 312.

grale, ont tout réglé pour la vision. Qu'une d'elles se dérange ou se rebelle et la vue s'obscurcit, le réel redevient chaotique. Le « point » n'est donc pas à la surface de notre être, indépendant de ce qui se passe à l'intérieur. Les choses ne défilent pas devant une intelligence contemplatrice, comme devant un objectif inerte. Si Sirius agit sur nous, le moindre de nos désirs, la plus légère de nos angoisses réagit sur Sirius. En supposant donc que l'âme et le monde coïncident en un point, que leur équilibre ne soit pas une chimère, c'est tout au fond de notre être qu'il nous faut descendre pour l'expérimenter (1). Tant que nous arrêterons nos recherches à un niveau donné, refusant de reculer davantage notre analyse ou de pousser plus à fond notre expérience, notre synthèse sera incomplète (2). La réaction de ces dessous obscurs troublera nos calculs ; la réalité brisera nos cadres ; notre philosophie se montrera étriquée, artificielle et impuissante. La « réalité humaine » se trouvera donc au *punctum saliens* de notre vie : seule perspective qui puisse l'embrasser tout entière ; dans la source virginale de notre moi pleinement concentré et totalement épanoui, c'est-à-dire bien au-delà du carrefour où se séparent l'objectif et le subjectif (3).

On aurait tort sans doute de ne voir là que d'obscures métaphores. Au fond de cette doctrine se découvre l'affirmation implicite de la souveraineté du finalisme (4). Une horloge sonne dans la tour d'un beffroi. Douze coups, impassibles, uniformes, descendent sur la ville. Ils tombent dans les milliers de vies humaines qui s'entrecroisent en bourdonnant et les attendent là en bas. Et cette petite grêle de sons incolores se teinte aussitôt des tonalités les plus vives. Parole d'espoir ou de pardon, voix du regret ou de la crainte, signal d'angoisse ou de délivrance, décret de mort ou de vie, pour tous elle rend un son différent. Chacun s'en empare ou la subit. Ceux mêmes qui l'entendent dans l'apathie, sans faire réflexion sur ce qu'elle apporte ou reprend, lui donnent un sens nouveau : le sens d'un conseil

(1) Cf. K. g. L., p. 269.

(2) Cf. R. EUCKEN : *Zur Erinnerung an K. Ch. F. Krause. Festrede gehalten zu Eisenberg am 100ten Geburtstage des Philosophen*, Leipzig, 1881.

(3) Cf. E. d. G., p. 310, et G. str. d. G., p. 370.

(4) Cf. E. d. G., p. 392.

qu'on néglige ou d'un appel qu'on méconnaît. De la « réalité » initiale, qui descendait, en vagues régulières et indifférentes, par les ouvertures des abat-son, il ne nous reste plus qu'une myriade de fragments disparates ; miroir brisé, reflétant au hasard de la chute quelque débris vulgaire ou des coins de firmament. Nous avons parlé de « réalité » initiale, comme si elle avait éclos dans la cage sombre de la tour, pour s'éparpiller ensuite au contact des hommes. Que prétendons-nous dire ? Y a-t-il un chemin à parcourir dans un inconnu hyperempirique pour que le réel éclate enfin dans les limites de notre monde expérimental ? Ce « réel » n'est-il pas plutôt le point de jonction idéal vers lequel nous prolongeons les lignes convergentes de nos expériences subjectives ? Existe-t-il une considération purement objective, un esprit indépendant de tout désir et de toute crainte et qui pourrait monter seul dans la tour, pour y contempler le mystère du son qui s'y élabore ? On le pense souvent. On dit que le son se réduit à des vibrations et que le savant, l'enregistreur incorruptible, a pénétré l'énigme et saisi le réel. Mais on se trompe. Le savant ne nous livre qu'un schème ridiculement appauvri du réel multiple et foisonnant. Il n'est à peu près objectif que quand il ne nous dit plus rien. Construisant le monde avec les éléments généraux, avec les fonctions communes, il ne peut jamais rejoindre le *temperamentum* original, la synthèse indéfiniment complexe, qui fait de chaque individu une solution unique. Qu'est-ce donc que ce monde, où l'individu n'existe pas, où la finalité n'est qu'un accident des choses et dont la morale est absente ? A-t-il plus ou moins de réalité que le nôtre, celui de la vie quotidienne, celui de l'expérience immédiate, où les hommes souffrent et meurent ? où y a-t-il plus de perfection d'être ?

La tour et les cloches peuvent n'être ici qu'un exemple ; il reste pourtant que si toutes les réalités sont égales en tant qu'elles peuvent toutes entrer comme éléments dans une théorie constructive, elles se diversifient profondément dès qu'on les rapporte, non plus à une faculté contemplatrice, mais à une âme agissante. Pour une lentille photographique tous les détails d'un paysage ont même importance. Avec l'action, avec l'amour, avec l'homme par conséquent, on introduit des valeurs, et sui-

vant les valeurs tout se nuance diversement. Et puisque la réalité dont nous pouvons parler sera toujours et sera seulement la réalité humaine par quelque endroit, il faut ajouter que la finalité, qui seule les rapporte efficacement à l'homme total, n'est pas un accident mais un constituant et qu'une philosophie intégrale doit partir d'elle.

Mais l'introduire dans l'essence même des choses, c'est reconnaître que ces choses dépendent de nous, dans la mesure où la finalité qui les rend significatives dépend de nous. C'est reconnaître que le monde, celui dont parlent les savants, le monde que l'on dit « objectif », n'est qu'un immense alphabet, dont il nous appartient de réunir les éléments épars pour « écrire un poème (1). »

En d'autres termes, la passivité ne peut être prise pour terme premier, parce que la passivité ne dit rien. On ne fait pas une philosophie de la mort pure, de l'immobilité ni du néant. La passivité ne se comprend que rapportée à une activité antécédente et ultérieure, qui lui confère un sens et lui permette d'entrer comme facteur dans une synthèse de la vie. Tout le problème revient donc, non pas à construire un monde, qu'expliquerait la passivité constatée en nous, — entreprise contradictoire — mais à rechercher s'il n'existe pas au fond de nous-mêmes une orientation décisive, une poussée originale, dont toute passivité doit dépendre et qui doit tout entière l'illuminer (2).

Évidemment, pour mener à bonne fin cette recherche, un seul point de départ est possible : la pure intériorité du sujet. Et c'est ce qu'on veut dire, quand on parle de ce « fond du moi » où nous sommes pleinement concentrés et totalement épanouis (3). Il faut tâcher de l'atteindre par l'analyse du vouloir, et de retrouver, à l'origine de notre vie, la loi de finalité suprême, qui doit la gouverner (4).

Notre but et notre méthode sont donc bien clairs. Nous ne voulons pas systématiser la science, mais unifier la vie. Pour uni-

(1) Cf. E. d. G., p. 314 : *Die echte Wirklichkeit (ist) nicht ein Faktum sondern eine Aufgabe.*

(2) Cf. K. g. L., p. 31 ; G. str. d. G., p. 370, et G. n. L., pp. 177 et sq.

(3) Cf. G. n. L., p. 229.

(4) Cf. E. d. G., p. 392.

fier la vie, il faut faire coïncider la série intellectualiste, où les notions s'étagent avec la succession pragmatique, où le vouloir se développe (1). Chaque terme de l'une de ces lignes doit s'éclairer par son correspondant dans la ligne voisine. Notre vouloir ultime déterminera le sens du dernier de nos concepts, et nous saurons ce qu'est l'être, en pénétrant notre finalité la plus profonde. Pas de pragmatisme pur : ce serait la mort de la pensée. Pas d'intellectualisme exclusif ; ce serait l'anéantissement de l'action. Le premier nous asservirait à une loi de mécanisme aveugle ; le second nous évaporerait dans un monde de concepts illusoires. L'idéal du premier serait d'agir sans savoir, le but du second serait de savoir sans agir ; mais agir sans savoir, c'est ne plus agir qu'en contrainte, et savoir sans agir, c'est ne plus savoir qu'en apparence (2). La réalité de l'action humaine est sacrifiée avec le pragmatisme, parce que l'homme doit toujours pouvoir produire ou ratifier l'être, qui est en lui. La réalité du savoir humain s'évanouit dans l'intellectualisme, parce que le tout de ma connaissance est solidaire de tout l'être, qui est en moi (3). Ici, pour être plus affranchi, on bannit l'idée dominatrice, et on se retrouve sous l'inexorable loi des nécessités extérieures à l'action. Là, pour être plus rigoureux, on exile les subjectivités de l'action, et on ne saisit plus rien du réel, qu'on voulait atteindre. De part et d'autre l'exclusivisme de la théorie a produit la même impuissance de la pratique.

Notre méthode sera donc plus complexe, mais peut-être aussi plus efficace. Elle aboutira, mais à une condition. C'est qu'au fond de nous-mêmes nous trouvions cette finalité ultime (4). Si rien d'autre que l'arbitraire individuel, l'égoïsme absolu, le « pur humain », ne remplissait notre âme ; si notre recherche ne nous conduisait pas à ce point obscur, où nous nous rattachons à une vie supérieure, à un ordre transcendant, nous n'aurions plus qu'à nous laisser vivre et, comme Candide désabusé, à cultiver notre jardin.

En un seul mot, toute la question se condense : y a-t-il en

(1) Cf. G. n. L., p. 205.
(2) Cf. R. Eucken : *Zur Erinnerung an K. Ch. F. Krause...*, p. 13.
(3) Cf. E. d. G., p. 312.
(6) Cf. K. g. L., p. 26.

nous plus que nous mêmes (1)? Pour le savoir, voyons si notre action nous appartient totalement, si tout en elle se laisse rapporter pleinement à nos fins individuelles.

Mais puisque tout est mouvant sous nos pas, même ce concept d'action, puisque nous ne pouvons partir d'aucune définition, mais uniquement du mouvement de la vie, de la pure intériorité ; rien ne nous permet de postuler, pour caractériser cette action, des propriétés que l'expérience de vie totale n'a pas encore justifiées (2). Une seule chose m'est donnée : le fait-phénomène, auquel je ne puis me soustraire, mais que je n'ai pas encore le droit d'interpréter. Pour l'instant je ne sais rien de lui, sinon que je le subis. Est-il tout le réel? Est-il révélateur d'une essence quelconque? Couvre-t-il un monde noumenal inaccessible? Pour répondre à ces questions, les exigences de la méthode ne me laissent qu'un moyen, ne m'entr'ouvrent qu'une issue. Je vais essayer de m'en tenir au seul phénomène d'agir comme s'il était le commencement et la fin de tout, et j'éprouverai si mon action peut s'en contenter tout entière. Si le fait-phénomène est totalement objectif, il s'imposera irrésistiblement; si mon activité pénètre en lui, et le constitue au moins partiellement, j'examinerai la loi de cette activité, ce qu'elle prétend et à quoi elle parvient.

En d'autres termes, je veux savoir si la nature, au sens de mécanisme phénoménal, ne rencontre pas au fond de nous-mêmes un noyau résistant, une force originale (3).

M. Eucken croit pouvoir l'affirmer. Nous continuerons à suivre les grandes lignes de son analyse.

IV. — *Critique positive.*

La pure passivité est le néant. Même la pierre que je pousse du pied réagit à mon effort. Quand donc on veut tout ramener au fait-phénomène, on ne dit rien ou on admet une certaine acti-

(1) Cf. K. g. L., p. 84, et G. n. L., p. 192.

(2) Cf. G. n. L., p. 204 ; E. d. G., tout le chapitre : *das Lebenssystem der Personalwelt*, surtout l'*Einleitung ;* G. str. d. G., p. 10.

(3) Cf. E. d. G., p. 401, *ein allumfassendes Ziel, eine altbewegende Aufgabe.*

vité de la conscience, dans laquelle ce phénomène existe. Sans une synthèse subjective, qui réunit et qui condense les moments de la perception, il n'y aurait plus de conscience. Elle s'éparpillerait à l'infini et retomberait dans la matière. Il y a donc en nous un principe d'unité supérieur à la série des perceptions momentanées, un point de vue centralisateur, qu'aucun mécanisme ne peut réduire ni expliquer.

Mais l'activité consciente ne se borne pas à reproduire en nous l'image du donné extérieur. Elle l'élabore et le transforme ; elle le métamorphose en l'interprétant (1). Là où l'expérience immédiate livrait de la lumière et des couleurs, la pensée intelligente mettra des ondulations et de l'éther. « Elle ne peut se contenter de recevoir passivement un donné, elle veut l'éclairer, le pénétrer, le comprendre. » C'est donc qu'en elle réside un appétit de vérité, une force originale pour l'atteindre, supérieure à la pure impression sensible. Devant la nature l'intelligence se pose comme une puissance autonome ; la réalité brutale des faits lui apparaît, comme une limitation pénible, comme une entrave, comme quelque chose d'obscur ou d'absurde, dans lequel elle tâchera par la causalité d'introduire de la raison. Une existence totalement asservie à la Μοῖρα lui est insupportable et insuffisante. Le phénoménisme réaliste est donc ruiné par l'intelligence. Il a prétendu « boucler » le savoir humain sans tenir compte de ce facteur initial, qui lui donne sa consistance (2).

Reste à voir si l'intelligence et la nature suffiront seules à équilibrer la vie (3).

La même critique, logiquement continuée, va nous forcer à répondre non, et à dépasser le stade du noétisme individuel.

Essayons de nous en tenir à l'individu et de résoudre par l'esprit seul les conflits et les contradictions que nous révèle son action.

Nous verrons d'abord que l'intelligence de l'individu déborde le cercle particulier, dont il est centre, et tend irrésistiblement à conquérir l'universel. La volonté active et profonde se précipite

(1) Cf. G. n. L. pp. 91 et suiv.
(2) Cf. E. d. G., p. 310, et Françis Kennedy, *op. cit.*, p. 97.
(3) Cf. G. n. L., p. 94.

à la suite de l'esprit et rompt, elle aussi, le réseau des fins individuelles et égoïstes. Enfin les groupements les plus compréhensifs de vies humaines : familles, nations, époques historiques, qui semblent, au premier abord, équilibrer suffisamment le mouvement de concentration individuelle et d'expansion cosmique, apparaissent eux-mêmes comme des moments passagers d'une évolution plus générale, comme des solutions précaires que la sourde poussée de la vie finira par rendre vaines (1).

Reprenons brièvement cette triple critique.

a) Subjectivité et objectivité. Portée universelle de l'intelligence particulière.

Ce qui nous arrive tous les jours cesse de nous étonner, sans cesser d'être surprenant. Dans le domaine de la connaissance subjective, nous voyons à chaque instant se former, avec les éléments périssables et particuliers de notre expérience, des concepts de « choses », des vérités indépendantes de nous, des valeurs morales absolues. Ce ne sont pas là des notions théoriques indifférentes. L'idée de l'objectivité est une idée directrice, elle est puissante, elle oriente nos efforts. Nous y sommes si accoutumés, que nous ne songeons pas à y prendre garde, et pourtant cette simple notion de réalité suppose une formidable contradiction. « Elle fait plus que de la supposer, elle la dépasse (2) ».

D'une part la vérité doit valoir en elle-même, indépendamment de l'homme; d'autre part nous ne pouvons l'atteindre que dans les limites de notre propre vie. Tout le monde distingue une opinion d'une vérité ; ramener l'une à l'autre serait plier les faits au caprice ruineux d'un système. Et pourtant, dans le champ restreint de ma connaissance que puis-je affirmer d'autre qu'une opinion ?

Le problème est aussi vieux que la philosophie. On en a tenté des solutions diverses, mais toutes ces solutions supposent ou posent une définition de l'être et de l'intelligence. La méthode de M. Eucken ne lui permet donc pas de conclure par cette

(1) Cf. E. d. G., p. 475.

(2) Cf. K. g. L., p. 16, *ein Raetsel gestellt und zugleich durch die Tat gelöst.*

voie. Opinion, vérité, ce sont des moments dans le développement vital : c'est tout ce que nous pouvons en dire actuellement. La vérité s'affirme comme ayant une portée supérieure à la vie particulière, dans laquelle elle se manifeste (1). Il faut donc, si la distinction de la vérité et de l'opinion doit garder un sens, que dans l'homme individuel se trouve une force capable de l'élever au-dessus des représentations et des intérêts particuliers. Dans l'homme il y a du « plus qu'humain », et par conséquent la courbe de l'action individuelle ne peut se refermer sur l'individu, dont elle part. L'homme ne sera pas pour lui-même un *abgeschlossener Sonderkreis*. Et cette conclusion est indépendante de toute idéologie associationniste, de tout sensualisme, qui voudrait réduire la vérité à l'opinion, en nuançant les intermédiaires ou en sommant les probabilités. Tous ces essais n'ont rien à voir dans la question présente, parce qu'ils supposent nécessairement, pour avoir un sens, que les deux termes, dont ils veulent établir la parenté, sont posés devant l'esprit comme intelligibles. Vouloir ramener le plus au moins, c'est toujours admettre que le plus et le moins existent d'une certaine façon comme distincts ; et démontrer que toutes nos certitudes se réduisent à des opinions, ce n'est pas encore détruire le sens de cette polarité idéale, qui les oppose. Qu'a-t-on prouvé contre Euclide, quand on a mesuré sur le sol une infinité de triangles, sans jamais obtenir les résultats déduits d'avance ?

b) Égoïsme et dévouement. L'action supra-individuelle (2).

L'analyse de la volonté confirme les résultats que nous a livrés la critique de l'intelligence (3). De part et d'autre le pur individuel est dépassé par la loi même qui le régit. Il y a en lui des actions dont le terme n'est pas à l'intérieur de ses fins particulières, comme il y a en lui des pensées dont l'objet n'est pas dans le cercle de ses opinions (4). La démonstration en a été trop souvent reprise pour ne pas être devenue banale. Si en nous il n'y a rien que nous, « la vertu n'est que l'égoïsme muni

(1) Cf. W. d. R., p. 87-88.
(2) Cf. G. n. L., p. 97.
(3) Cf. W. d. R., p. 63-64.
(4) Cf. E. d. G., p. 317.

d'une longue-vue, et l'homme n'a d'autre raison de faire le bien que la crainte de se faire mal ». Mais, qu'on le remarque, la question qui nous occupe n'est pas de savoir si la plupart de nos actions se laissent ramener aux recettes de l' « arithmétique morale », si le dévouement sincère est fréquent ou rare, si même depuis l'apparition de la vie humaine sur la terre un seul acte de charité s'est jamais produit. On ne cherche pas ici des résultats, mais des principes ; on n'examine pas le travail effectué par l'âme humaine, mais seulement les tendances idéales, qui en constituent la dynamique secrète. Et la déviation même de la logique égoïste, l'infléchissement réflexe du vouloir utilitaire, qui veut donner le change sur sa véritable direction et prend l'allure du dévouement, décèle indirectement la réalité de la force spirituelle antagoniste, à laquelle il feint d'obéir. Le remords n'est un principe de conversion, que parce qu'il trahit la permanence inexorable d'une énergie, qu'on a méconnue sans la détruire.

c) Temps et éternité. Le vouloir universel.

Mais si le terme de notre action n'est pas en nous, pouvons-nous le reporter sur un être ou une collectivité déterminée et trouver là le repos du vouloir satisfait. Non. Rien de ce qui se limite au temps et à l'espace ne peut éteindre parfaitement l'ambition de l'esprit ni pleinement amortir la poussée initiale de la vie. On connaît le mécanisme de ces grands mouvements historiques, de ces « synthèses équilibrées », de ces « syntagmes », comme les appelle M. Eucken, où la « caractéristique » de toute une époque se dévoile : hellénisme, moyen âge, renaissance, etc... Ils semblaient promettre une sécurité indéfinie, parce qu'ils harmonisaient toutes les forces spirituelles existantes, et ils ont éclaté l'un après l'autre sous la pression grandissante des énergies qu'ils voulaient discipliner (1).

V. — *Résultats.*

De toutes ces observations, vieilles ou neuves, une conclusion se dégage ; et c'est à la mettre en lumière que se porte tout

(1) Cf. G. n. L., pp. 3 et 103, et toute l'E. Ph. G., où cette dynamique est copieusement décrite et souvent analysée avec une véritable finesse.

l'effort philosophique de M. Eucken. Il y a en nous une force originale qui tend « à détacher la vie du point particulier où elle apparaît et à investir l'homme d'une valeur supérieure à celle du fait immédiat (1) ». C'est comme un pas dans la troisième dimension, celle de la finalité et des valeurs (2), une capacité d'idéalisation de la réalité sensible, que le sujet humain illumine et à laquelle il donne un sens spirituel, sans la détruire ni la volatiliser (3). Cette force interne peut être dite une force morale, au sens large du mot, en ce qu'elle suppose le sentiment d'une nécessité en soi, d'un devoir, s'opposant au pur fait, à la sensibilité immédiate et triomphante (4).

Il y a donc dans l'homme un fond plus qu'humain, un « point métaphysique », qui n'est pas seulement déduit sous forme conceptuelle par de laborieux syllogismes, mais qui est donné comme énergie fondamentale avec le mouvement même de la vie (5) ; quelque chose comme l' « over-soul » d'Émerson, dégagé de son panthéisme diffus et conçu sous forme d'énergie active et promotrice de réalité. L'âme humaine n'est pas une « entité isolée » ; quand elle creuse jusqu'à la racine de son être, elle se trouve confiner à un monde universel, où rien ne lui est plus étranger (6) et où, par un renversement légitime de perspective, son moi empirique lui apparaît tout aminci, tout précaire, empruntant sa signification à d'autres sources qu'à celles de l'expérience sensible. « Du point de vue de cette vie de l'esprit, le pur sujet est tout aussi extérieur que le pur objet (7). » La véritable intériorité, la réalisation complète de la vie, qui se possède, ne peut s'obtenir « en juxtaposant l'un à l'autre le sujet et l'objet, mais seulement en les unissant dans une synthèse créatrice, qui est toujours à refaire et qui ne peut jamais être présentée du dehors (8).

Rien donc n'est totalement étranger à la vie de l'esprit, parce

(1) Cf. G. n. L., p. 99, *Ablösung des Lebens vom einzelnen Punkte und der blossen Zustaendlichkeit des Menschen.* Cf. aussi Kennedy, *op. cit.*, p. 96.

(2) W. d. R., p. 67, *Unser Leben bildet nicht eine einzige Flaeche.*

(3) Cf. G. str. d. G., p. 31.

(4) Cf. G. n. L., p. 105.

(5) Cf. W. d. R., p. 101, et G. n. L., p. 192.

(6) Cf. K. g. L., p. 28. et G. str. d. G., p. 368.

(7) Cf. G. str. d. G., p. 32, et G. n. L., p. 116 et sq.

(8) Cf. W. d. R., p. 108.

qu'elle s'origine au fond commun de toute réalité. Puisqu'il y a dans notre action une capacité de signification universelle, c'est qu'il y a dans l'individu qui la supporte une parenté profonde avec le tout (1). « Le moi, l'être conscient, n'est donc pas, comme on le pense souvent, le pur véhicule du devenir, un simple accroissement s'ajoutant à une réalité donnée, mais c'est une force, travaillant à l'intérieur même du devenir et en déterminant les modalités (2). »

La vie de l'esprit, *Geistesleben,* est donc réelle, elle est souveraine, elle est agissante. Examinons de plus près son action. Nous en verrons d'abord les exigences, puis la nature, et enfin les résultats.

Les exigences d'abord. Si la vie de l'esprit doit être plus qu'un rêve, il faut qu'elle puisse agir efficacement sur le monde de l'expérience ; il faut donc trouver dans l'action humaine les points d'attache où l'énergie spirituelle pourra s'amorcer (3). C'est dire que le déterminisme naturaliste est incompatible avec la réalité de la vie de l'esprit, telle qu'on vient de la décrire (4). Les phénomènes doivent être plus ou moins souples, pour que l'action spirituelle puisse modifier leur forme ; ils doivent être plus ou moins perméables, pour que la finalité les pénètre et leur confère une signification spirituelle. Admettre la vie de l'esprit c'est donc admettre une certaine liberté (5). Le postulat du déterminisme est arbitraire et faux : à savoir, que le monde est « donné » non seulement comme phénomène, mais comme réalité complète, comme réalité vécue. Il y a autant de façons de vivre une réalité qu'il y a de finalités superposées auxquelles on puisse la subsumer. Et cette subsomption seule lui donne sa « valeur ». Le jugement de valeur sur un élément partiel supposant nécessairement le jugement sur le tout, on conçoit que la liberté, sans être un pouvoir arbitraire et momentané de changer le cours de la nature, devienne

(1) Cf. W. d. R., p. 105.

(2) Cf. E. d. G., p. 316, *eine innerhalb des Geschehens wirkende und seine Beschaffenheit herstellende Macht.*

(3) Cf. G. n. L., pp. 136 et sq., 141 et sq.

(4) Cf. E. d. G., p. 313, et O. SIEBERT, *op. cit.*, p. 25.

(5) Cf. G. str. d. G., p. 98.

une réaction d'ensemble contre la nécessité opprimante de l'expérience immédiate (1), « un pouvoir original de concevoir la vie comme tout (2) ».

Mais il ne suffit pas de concevoir la vie de telle ou telle façon, pour que tout s'ordonne dans la réalité conformément à cette appréciation individuelle. Sans doute, le fait même que notre finalité foncière, racine de la *Geistesleben,* englobe à la fois l'objet et le sujet, nous garantit qu'il n'y a pas incompatibilité essentielle entre le monde expérimental tel qu'il est et le monde spirituel, qu'il devrait être, mais s'il n'y a pas incompatibilité essentielle, il n'y a pas non plus accord immédiatement établi (3). J'ai beau unifier mon activité dans la perspective d'une finalité souveraine, je retombe à chaque instant sous le coup des divisions de l'expérience (4); je devine et je pressens la parenté du sujet et de l'objet, mais je n'en ai pas encore réalisé en moi la vivante unité. Je conviens que le temps peut se condenser par une intensification de mon action, mais je ne suis pas pour cela délivré de l'éparpillement ni du mécanisme (5). Pour dépasser les oppositions de surface, pour « vivre l'univers », il faut plus que décréter théoriquement : tout est dans tout. Il faut qu'un nouveau type de vie spirituelle apparaisse, qui réalise efficacement l'appropriation de l'objet par l'esprit (6).

Ce type de vie spirituelle est caractérisé par ce que M. Eucken appelle le « travail », et qu'on nommerait peut-être aussi bien l'action intégrale (7).

L'activité humaine suppose une dualité : résistance de l'objet, poussée du sujet. C'est au point de rencontre de ces deux énergies que jaillit et se prolonge la traînée lumineuse du travail. Sans l'objet, la « fonction » serait vide ; sans la fonction l'objet ne serait qu'une pure puissance. Cette conclusion s'im-

(1) W. d. R., p. 105, *Der Druck starrer Gegebenheit.*
(2) Cf. G. n. L., p. 149.
(3) Cf. K. g. L., p. 61.
(4) K. g. L., p. 25.
(5) Cf. E. d. G., p. 318.
(6) Cf. K. g. L., p. 61; E. d. G., p. 296; G. n. L., p. 197.
(7) Cf. W. d. R., p. 94.

pose pour tous ceux qui n'admettent pas un monde de réalités sensibles, déterminé en dehors de toute conscience humaine. La réaction de la fonction et de l'objet n'est pas uniforme.

Contempler la réalité et l'ordonner systématiquement en concepts, résoudre les contradictions de la vie par une théorie de la thèse et de l'antithèse ou par un panthéisme spinoziste, c'est faire un beau palais d'idées, mais ne toucher que par le dehors la réalité dont on parle (1). C'est l'intellectualiser, et cette opération poussée à son terme aboutit au pur formalisme de la fonction vide (2).

Dans la montre qui bat les secondes devant moi ; dans la machine qui broie les pierres sur la route, il y a de la réalité non plus seulement intellectualisée, mais « industrialisée », c'est-à-dire transformée conformément au pouvoir créateur de l'esprit dans un but de pratique immédiate, et appartenant à l'esprit par tout ce qu'elle a reçu de lui.

Ce n'est là qu'un exemple infime. Une horloge et un concasseur restent toujours des « objets » d'utilité matérielle. Mais ce qui se passe à ce niveau inférieur peut se reproduire sous des formes plus hautes, croissant en perfection et en valeur à mesure que l'objet sera plus pleinement rapproché de l'esprit. Car l'esprit pénètre la matière, et le produit de cette union c'est une réalité nouvelle (3), et cette réalité reste d'autant plus rattachée à l'esprit que celui-ci l'a pénétrée davantage. On l'entrevoit dans la création artistique, par exemple, où la « chose » est plus que reproduite, transformée, et où elle reste presque tout entière la propriété de l'esprit qui lui a donné l'être (4). Le terme final de la *Geistesleben* serait ainsi de « vivre le monde » conformément à la loi de finalité suprême (5). L'homme « posé à la limite de deux mondes » voit l'expérience quotidienne infliger les plus durs démentis à son ambitieuse métaphysique, et verrouiller, dans sa prison individuelle, l'esprit, dont l'action doit être souveraine. On peut se résigner à ces

(1) Cf. W. d. R., p. 32; E. d. G., p. 361.
(2) Cf. G. str. d. G., p. 111.
(3) Cf. K. g. L., p. 42, *Erzeugung einer Wirklichkeit aus der Selbsttaetigkeit ;* E. d. G., p. 317.
(4) Cf. G. n. L., pp. 188 et sq.
(5) Cf. E. d. G., pp. 392 et 395.

contradictions, on peut les intégrer dans une doctrine, mais on peut aussi les réduire lentement, en dépassant de fait les limitations du moi particulier. Cela c'est le travail, non de l'intelligence seule, mais de cette activité fondamentale que M. Eucken appelle l'esprit : toujours tendu, toujours concentré, toujours uni à lui-même, indéfiniment accapareur et conquérant (1). Dès qu'on laisse cette activité se relâcher, le faisceau de la conscience se disjoint ; nous retombons dans le mécanisme et dans la matière. Fausse donc et mensongère, cette « culture » moderne qu'on nous vante ; fausse dans son principe fondamental, la souveraineté de l'homme empirique, et visiblement perverse dans ses résultats ; affaiblissement de l'énergie spirituelle et amoindrissement de la valeur morale, par la divinisation de l'individu (2) !

Les phénomènes ne seront donc pas sacrifiés, sous prétexte qu'ils ne sont qu'une apparence (3) ; mais pas davantage on n'en fera le tout de la réalité. La formule fondamentale sera toujours : *die Ueberwelt ist wirksam in der Welt* (4), *dans* le monde, non au dessus ou à côté.

Cependant une obscurité plane encore sur tout le système. Quelles directions suivra ce travail spirituel ? A partir de quelles positions débutera-t-il ? Où devons-nous commencer la besogne et sur quels plans ?

Ici la réponse trahit un certain embarras. Puisque la réalité spirituelle est encore à créer, puisque nous n'en avons reconnu que le principe et la possibilité, nous ne pouvons déterminer d'avance sa nature ni décrire sa formation (5). Il n'y a qu'à se laisser aller à l'énergie même du mouvement de la vie, sans le dériver au profit de fins égoïstes ou le dénaturer, en l'arrêtant ici ou là, sur la foi de préjugés théoriques. La seule

(1) Cf. W. d. R., p. 108, l'opposition entre *Taetigkeit* et *Selbstbetaeligung*, et E. d. G., p. 315.

(2) Cf. K. g. L., p. 131, *die unertraegliche Sinnlosigkeit der heutigen Kulturlage*, et G. n. L., pp. 133 et sq.

(3) Cf. W. d. R., p. 127, *die Geistigkeit entwickelt sich unter den Bedingungen des empirischen Seelenlebens; ja, mit Kraeften, welche diesem Seelenleben erst abzuringen sind.*

(4) Cf. Kurt Kesseler : *Die Loesung der Widersprüche des Daseins durch Kant und Eucken in ihrer religiösen Bedeutung*, Bunzlau, 1909, p. 28.

(5) Cf. E. d. G., p. 319.

description possible est toute négative, en ce sens que, de par la nature même de la vie de l'esprit, certaines formes de doctrine sont impossibles et certaines attitudes morales condamnées.

L'analyse du vouloir, qui nous a conduits à reconnaître la souveraineté de la vie spirituelle, se double ainsi d'un canon de la pratique et d'une dogmatique exclusive.

Le canon de la pratique d'abord (1). Il faut une concentration plus ferme de notre vie, une surveillance plus étroite de notre action pour nous permettre de réaliser l'infinie richesse qui est en nous. Jamais, ni en religion, ni en morale, ni en sociologie, ni en esthétique, nous ne pouvons faire de l'esprit un moyen d'accroître le plaisir sensible et égoïste. L'utilitarisme vulgaire est un renversement des valeurs réelles. Enfin il faut reconnaître que nous ne vivons pas dans un monde tout fait, où nous n'aurions plus qu'à nous tailler notre part, mais qu'à chacun de nous incombe la tâche d'introduire dans l'univers plus de réalité spirituelle, de le modeler, autant que nous le pourrons, conformément à l'idéal de l'esprit (2).

Ces préceptes sont assez vagues. La dogmatique exclusive, qui les escorte, n'est que la philosophie religieuse du protestantisme libéral (3). Le Christianisme doit être épuré, rajeuni, en fonction de cet absolu de la vie intérieure, qui est l'unique absolu, la *Geistesleben*... La Rédemption n'a qu'un sens, et ce sens est toute sa réalité : il faut nous arracher au vieux monde et nous hisser au monde nouveau, que l'esprit nous entr'ouvre. L'Incarnation devient un phénomène cosmique : c'est l'union intime de l'élément divin, supra-terrestre de la *Geistesleben*,

(1) Cf. G. n. L., pp. 254 sq.

(2) Ces préceptes ont déjà servi de base à des essais de pédagogie « euckéniennes ». Bergemann, Natorp, H. Schwarz, O. Kästner, prêchent vigoureusement en faveur de cette tendance. Cf. Dr O. KÄSTNER (*Oberlehrer an der staedtischen hoeheren Maedchenschule und dem Lehrerinnenseminar zu Leipzig*) *Sozialpaedagogik und Neuidealismus. Grundlage und Grundzüge einer echten Volksbildung mit besonderer Berücksichtigung der Philosophie Rudolf Euckens*, Leipzig, 1907.

(3) Cf. KURT KESSELER : *Die Vertiefung der Kantischen Religionsphilosophie durch Eucken*, Bunzlau, 1908, et PÖHLMANN, *op. cit.*, pp. 66 et sq. où ce Christianisme « épuré » est sommairement exposé. On en retrouverait l'essentiel dans *Die Religion innerhalb der Grenzen der blossen Vernunft*, de Kant, et les analogies de détail dans Frank, Kaftan, Troeltsch, etc.

avec la vie profonde de chaque individu (1). Inutile de continuer, nous retrouvons Pfleiderer, Caird, la théologie hégélienne. Il n'y a là rien de bien original... « L'âme est immortelle sans doute, mais cela n'implique pas la permanence d'une conscience définie. Notre avenir est obscur, comme le tout du monde est énigmatique, mais nous pouvons avoir confiance que « l'intemporalité » même de ce noyau de notre être, où nous nous réunissons au monde supérieur, nous garantira contre la destruction. »

Dans un prochain article nous examinerons si cet agnosticisme décevant est vraiment « autochtone » dans le système de M. Eucken ; si la pure analyse du vouloir, qu'il nous promettait au début, ne s'est pas indûment embarrassée de dialectique conceptuelle et si ce n'est pas cette défaillance dans la méthode qui l'a conduit si loin de ses conclusions les plus légitimes.

PIERRE CHARLES.

(1) Cf. W. d. R., p. 428, *So müssen wir entschieden eine christozentrische Gestaltung der Religion verwerfen.*

REVUE CRITIQUE DE MORALE

De Lanessan : *La Morale naturelle*, Alcan, 1908, in-8°, 412 p. ; 7 fr. 50.
A. Bayet : *L'idée de Bien*, Alcan, 1908, in-8°, 233 p. ; 3 fr. 75.
G. Aslan : *L'expérience et l'invention en morale*, Alcan, 1908, in-12, 172 p. ; 2 fr. 50.
F. Leroy : *Esquisses de morale et de sociologie*, Henry Paulin, 1909, in-12, 174 p. ; 2 fr.
C. Bos : *Pessimisme, Féminisme, Moralisme*, Alcan, 1908, in-12, 173 p. ; 2 fr. 50.
A. Fouillée : *Morale des Idées-Forces*, Alcan, 1908, in-8°, lxiv-391 p. ; 7 fr. 50.
Paul Gaultier : *L'idéal moderne*, Hachette, 1908, in-16, 350 p. ; 3 fr. 50.
Albert Leclère : *La morale rationnelle*, Alcan, 1908, in-8°, 542 p. ; 7 fr. 50.
J.-A. Chollet : *La morale est-elle une science?* Bloud, 1908, 63 p.

L'intensité des préoccupations morales de l'heure présente peut se mesurer à la multiplicité des travaux de cette nature, parus dans le cours de l'année 1908, et dont on se propose d'examiner ici les principaux. Dans le désarroi de l'individu et de la société, qui ne savent où trouver la règle de vie et le fondement du devoir, dans la conscience plus ou moins claire que pour une société, la vie morale est la condition absolue de son existence, chacun apporte son système. Assurément il y a dans la diversité de ces efforts un symptôme dont il est juste de tenir compte ; le malade qui sent son mal et en cherche le remède est moins gravement atteint que celui qui n'a plus la force de réagir. Et l'inquiétude morale laisse des espérances que la quiétude en ces matières ne permettrait plus. Mais la contradiction des remèdes proposés éveille aussi les plus vives angoisses.

On nous dit bien, comme par manière d'excuse, que si les systèmes philosophiques sont inefficaces pour établir une morale, ils ne sont pas plus puissants pour la ruiner ; beaucoup ajoutent, avec une insistance et un accord qui ne laissent pas d'étonner, que les morales théoriques les plus opposées aboutissent aux mêmes devoirs pratiques. Comment pourrions-nous croire à cette innocuité d'un enseignement moral? L'effort même tenté pour édifier une science morale n'implique-t-il pas la conviction profonde de la nécessité d'une justification rationnelle,

directe ou indirecte, d'un idéal proposé? Et il est possible que pour l'instant les systèmes infléchissent leur logique devant la réprobation de la conscience commune. Mais les idées n'ont-elles pas en elles une force latente qui vient à bout des oppositions sourdes, et la science morale d'aujourd'hui ne sera-t-elle pas la moralité de demain? La même conviction qui oblige les représentants des diverses morales à essayer de les légitimer aux regards de la raison toujours souveraine, malgré le mépris qu'on paraît affecter vis-à-vis d'elle, nous force à juger de la solidité des constructions nouvelles où l'on prétend abriter notre vie. Pour mettre un peu plus d'ordre dans ce travail, on disposera ces études dans une sorte d'échelle ascendante qui ira des systèmes les plus empiriques à ceux qui cherchent en dehors et au-dessus des faits le principe directeur de la conduite.

*
* *

Le travail publié par M. de Lanessan sur la *Morale naturelle* a des droits incontestables, par son inspiration nettement matérialiste, à être placé tout au bas de cette échelle. L'auteur a tenu dès la première page à s'expliquer avec une entière franchise sur sa philosophie générale, et nous a dressé sa profession de foi évolutionniste, habitude de candidat qui survit sans doute chez le philosophe. Avec une tranquille assurance, il déclare avoir constaté « la vanité des efforts pour concilier les doctrines morales des religions ou des métaphysiques, avec la conception scientifique de l'univers et des êtres vivants » ; aucun accord ne lui paraît possible dans le domaine des problèmes moraux « entre la doctrine de la création et celle de l'évolution, entre l'hypothèse indémontrable du libre arbitre et la certitude du déterminisme, entre l'immuable loi morale des religions et la mutabilité incessante des idées morales de l'humanité ». Au fond de tout il n'existe que de la matière et du mouvement. Solution radicale qui simplifie singulièrement le travail du moraliste.

Car une seule explication est possible pour qui a accepté, les yeux fermés, le postulat matérialiste : si l'homme n'est qu'un animal, il n'a qu'à prendre pour type de sa conduite la vie animale. L'évolution ascendante de la moralité exige que l'animal présente déjà tous les caractères de cette vie morale que l'on croit bien à tort propre à l'homme. Et même sa manière de vivre est bien plus près de la morale naturelle, idéal dont il faut travailler à se rapprocher. Aussi l'auteur croit-il que la plupart des animaux supérieurs possèdent, comme l'homme, les idées morales inscrites dans les décalogues reli-

gieux ou dans les impératifs catégoriques des métaphysiciens ; il suffira donc d'ouvrir une enquête pour analyser ces idées morales ; et comme elles ne peuvent provenir chez l'animal que de ses besoins naturels de nutrition, de reproduction et d'activité, les mêmes causes devront expliquer chez l'homme l'affirmation des notions les plus élevées. C'est là l'idée maîtresse du travail de M. de Lanessan.

Aussi bien, l'auteur a assez de confiance en lui-même et dans les résultats de ses observations pour penser que sa thèse est au-dessus de toute discussion ; et il déclare par avance « rester insensible aux critiques dont il pourra être l'objet de la part des gens qui tiennent absolument à avoir un libre arbitre, une âme et un dieu ». Attitude éminemment scientifique et critique ! Se refuser par avance à examiner les objections qu'on pourrait présenter ; écarter dédaigneusement les remarques « des gens » qui tiennent à avoir une âme et un Dieu : geste dont on saisit l'élégance et le caractère libéral. On déclare partir en guerre contre l'absolu, et on pose des conclusions qu'on déclare gravement au-dessus de toute critique ; on se moque de ceux qui admettent un Dieu, mais on professe le culte et la religion de sa propre raison. Rien ne serait plus plaisant, si rien n'était aussi attristant, que signaler ce qu'il y a de peu scientifique dans cette façon de poser les problèmes...

Cette imperturbable assurance s'explique d'autant mieux que l'auteur paraît moins connaître la doctrine spiritualiste. Il croit que « pour la plupart des moralistes, la conscience est identique chez tous les hommes, que tous, à leur entrée dans la vie, ont une égale connaissance de ce qui est bien et de ce qui est mal, que tous connaissent le devoir moral, que tous jouissent d'une entière liberté pour faire ou ne pas faire ce que la conscience ordonne ». On l'étonnerait sans doute beaucoup, en lui disant que depuis longtemps personne ne soutient plus l'existence du sens moral, que rares sont les spiritualistes qui acceptent les idées morales innées, et que les partisans de la liberté ne parlent nullement de la liberté entière et égale pour tous. C'est trop à la fois que vouloir échapper à la discussion et méconnaître les véritables doctrines qu'on a dessein de combattre.

La même remarque s'applique au chapitre dans lequel l'auteur essaie de justifier sa position. Après avoir analysé rapidement et sans grand effort d'originalité les diverses morales, l'auteur insiste sur les besoins primordiaux des êtres vivants (ch. II), courte nomenclature d'histoire naturelle. Les pages suivantes contiennent dans un certain désordre les théories psychologiques supposées par l'explication évolutionniste en morale. L'auteur essaie d'une critique de la

liberté dans laquelle il s'efforce de démontrer que tout acte libre suppose une cause, et une cause déterminante. Les partisans du libre arbitre sont incapables, dit-il, de montrer un seul cas dans lequel la volonté agisse, sans qu'aucune sensation, idée, émotion, l'ait mise en mouvement; et assurément pas un spiritualiste qui estime que la liberté est le pouvoir d'un être raisonnable, ne défendra cette conception d'une liberté coupée de sa racine. Seulement il resterait à démontrer que l'idée ou émotion antérieure à la volition est sa cause déterminante : or cette démonstration est encore à apporter. L'exemple fourni par les données pathologiques, et en particulier par les impulsions irrésistibles, qui autorise à nier la liberté dans des cas exceptionnels, ne saurait, sans un *a priori* manifeste, être étendu à des cas qui se présentent avec des caractères entièrement opposés.

C'est vraiment trop peu aussi, pour expliquer la perception et l'émotion du père qui revoit ses enfants, de faire appel à une impression visuelle transmise à un centre cérébral particulier, puis aux centres vaso-moteurs de la moelle allongée, provoquant l'activité de la circulation et par elle des sensations internes dont la manifestation constitue la joie (p. 74). Mais tout n'est-il pas mystérieux dans ce mécanisme émotionnel que l'on décrit sans paraître se douter, non de l'insuffisance, mais du néant de l'interprétation? — Ajoutons que s'il s'agit de Dieu, M. de Lanessan ne croit pas que le problème se puisse poser. Cet être tout-puissant et omniscient, « qui donc en a prouvé l'existence? » (82). Ainsi la philosophie d'un Platon, d'un Aristote, d'un saint Thomas, compte peu, ou plutôt ne compte pas pour lui, à côté de la conception scientifique de l'univers, dont il se fait l'intrépide défenseur; aussi bien peut-être « parmi les avatars de sa vie », comme il le déclare, n'a-t-il pas eu le temps de les découvrir. Et en vérité M. de Lanessan est bien bon de nous signaler qu'il n'y a rien de commun entre son déterminisme matérialiste et la doctrine de la prédestination des théologiens. Il ne semble vraiment pas que le danger de cette confusion soit bien à craindre.

La psychologie animale qu'il nous décrit vaut en particulier d'être signalée, parce qu'elle domine son explication morale. Il n'existe pas de barrière infranchissable entre l'animal et l'homme. L'animal possède un véritable langage articulé, avec lequel il traduit quelques idées simples ; il a la mémoire des mots et des idées ; il apprend à parler comme l'enfant qui étudie sa leçon, en retenant d'abord les premiers mots, puis et progressivement les expressions suivantes ; comme l'enfant, il reproduit ce qu'il a entendu ; et ces preuves, plutôt sommaires, paraissent suffisantes à l'auteur pour conclure qu'elles

exigent une intelligence chez l'animal, car « la mémoire ne peut se manifester qu'à la suite d'actes intellectuels » (p. 90). Y a-t-il lieu de lui accorder des idées abstraites? Mais la question, nous affirme-t-il, pourrait se poser à propos d'un grand nombre d'hommes. Un paysan n'a pas plus l'idée abstraite d'arbre que le chien avec lequel il circule dans la forêt ; pas davantage l'animal ne possède l'idée abstraite de temps et d'espace, « bien que les phoques qui jouent au ballon dans les cirques doivent avoir une idée très précise de la distance qui les sépare » (p. 95) ; et sur ce point encore, beaucoup d'hommes lui ressemblent. Il s'en faut même de peu que dans sa façon si démocratique d'apprécier les humbles, l'auteur ne les déclare inférieurs à beaucoup d'animaux.

On voit assez ce qu'il y a de superficiel dans cette psychologie. Pas de distinction entre le langage émotionnel et le langage intellectuel, ni entre l'association d'images, de mouvements, de sensations, et l'association d'idées, ni entre la mémoire sensible et la mémoire intellectuelle. Quant à la négation de l'idée abstraite chez les hommes, même de culture inférieure, elle contredit trop nettement l'observation vulgaire, et elle constitue un recul considérable sur l'interprétation empirique d'un Taine, ou d'un Bain, qui du moins essayèrent d'expliquer son apparition. Ici tout est simple : « les cellules grises des centres nerveux étant déjà formées, les idées naissent de suite dans le cerveau du petit animal ». Que si quelques esprits se refusaient à prendre au sérieux cette psychologie enfantine, M. de Lanessan se retrancherait sans doute derrière sa résolution sereine de rester insensible aux critiques de gens qui tiennent absolument à avoir une âme.

Quant aux phénomènes instinctifs, ils relèvent pour M. de Lanessan, non de tendances innées, mais uniquement de l'organisation et de l'éducation. Il adopte au moins confusément la théorie spencérienne d'un instinct qui serait le résultat d'expériences organisées et enregistrées ; mais pour lui l'hérédité physiologique n'entraîne pas l'hérédité psychologique. A son avis, il n'existe pas d'instincts innés, mais seulement une organisation et des besoins spéciaux dont elle détermine la production. Ainsi si le petit canard se rend volontiers à l'eau, c'est « parce que son organisation est celle d'un animal aquatique » ; le pigeon culbutant fait la culbute dès qu'il peut voler, « en vertu d'une organisation héritée de ses ancêtres et qui détermine en lui une forme particulière du besoin d'activité se traduisant par des mouvements de culbute » (!) L'éducation a pour effet de modifier l'organisation, et par suite le besoin. Mais en même temps il semble que l'animal

apprend de ses parents tout ce qui concerne sa vie ; chaque couple, à l'heure de la nidification, reproduit les actes déjà accomplis au moins par l'un des conjoints ; chaque espèce d'oiseaux choisit une nourriture déterminée en vertu d'une éducation poursuivie à travers les générations. L'auteur soutient à tour de rôle ces deux théories sur l'innéisme des besoins par l'organisation, et sur leur origine par l'éducation, sans que le lecteur puisse comprendre laquelle il préfère et comment il les concilie.

Sur cette psychologie M. de Lanessan fait reposer sa psychologie morale de l'animal. Puisque l'homme et l'animal ne sont pas séparés, il est évident que l'on devra trouver chez celui-ci la plupart des idées morales constatées chez celui-là, et qu'on ne pourra les rattacher qu'à la vie de nutrition, de reproduction et d'activité. C'est ainsi que les phénomènes de nutrition déterminent l'apparition des idées de défiance et de crainte, de propriété, de migration et de voyage, de prévoyance, de ruses de guerre, et même de liberté individuelle, par l'habitude de se déplacer sans cesse à la recherche de la nourriture (p. 115-134). A son tour, le besoin de reproduction engendre les idées de force, de beauté, d'amour (polygamie et monogamie), et d'altruisme (p. 134-148). Enfin la tendance à l'activité devient le régime d'un certain nombre d'idées morales sur lesquelles l'auteur s'explique assez peu clairement. Or si les hommes dérivent des animaux supérieurs par une lente transformation, « ils ont nécessairement la même organisation, et ont dû concevoir les mêmes idées sous l'influence des mêmes circonstances ».

La morale entière de M. de Lanessan est bâtie sur ce syllogisme, ou plutôt sur cette assimilation totale de l'homme à l'animal ; et l'on voit aussi ce qu'il y a de peu scientifique dans cette démonstration. N'est-ce pas abuser d'une métaphore que montrer l'origine de l'idée de respect chez l'animal dans l'éducation qu'il reçoit de ses parents pour ne pas souiller son nid ; n'est-ce pas singulièrement dépasser l'observation que voir dans l'attachement de l'oiseau pour son nid, des abeilles pour leur ruche, qui les font repousser tout parasite, la preuve de l'existence en eux de la notion abstraite, universelle, de propriété ? Certes il n'est pas question de nier chez l'animal la présence d'émotions sensibles qui reproduisent les sentiments moraux observés chez l'homme ; mais à côté des ressemblances entre la tendresse de l'oiseau pour ses petits et celle de la mère pour ses enfants, la critique exige qu'on en signale aussi les différences irréductibles. L'animal sait-il pourquoi il chérit ses petits ? L'alouette sait-elle qu'elle doit les défendre, au péril de sa vie ? Si

ces idées existent chez la mère, alors qu'elles font défaut chez l'animal, la conclusion ne s'impose-t-elle pas que l'on identifie ces deux manifestations de l'amour, uniquement parce qu'on les voit du dehors, au lieu d'en analyser les motifs? Insuffisance de l'observation psychologique, apriorisme de cette assimilation : voilà qui par avance enlève sa valeur à cette tentative de démonstration.

Le chapitre qui suit, consacré à l'éducation morale de l'enfant, appelle aussi les plus graves réserves. L'auteur ne croit pas d'abord à l'hérédité des instincts de vol ou d'assassinat, mais bien à celle d'une organisation ; d'autre part, et ici se retrouve la contradiction signalée plus haut, tout criminel lui paraît avoir été conduit au crime par l'exemple et l'éducation. Certes le spiritualiste ne niera pas l'influence des dispositions organiques, ni celle plus puissante encore des milieux éducatifs. Mais c'est exagérer cette puissance que proclamer son infaillibilité, et fonder toute la pédagogie sur la tendance de l'enfant à l'imitation. La confiance en ce pouvoir est telle que, selon M. de Lanessan, « il n'est pas plus difficile de faire un honnête homme qu'un chien savant ». Mais d'où vient donc alors que l'on n'y ait pas encore partout réussi? Si l'éducation crée la moralité, la moralité de l'enfant suppose donc déjà la moralité parfaite de la famille, de la société. Et celle-ci d'où sortira-t-elle? Au nom de quels principes l'imposera-t-on? De plus l'idéal pédagogique est bien triste qui se résigne à prendre l'enfant pour la chose inerte à façonner à son gré. C'est méconnaître les poussées intérieures, les aspirations, les conflits dont la conscience sera le théâtre ; et si, en fait, l'enfant agit autrement que ses éducateurs, parfaits par hypothèse, de quel droit prétendre que sa conduite ne sera pas conforme à la morale naturelle? Voilà la contradiction de cette doctrine néfaste ; avoir assez de confiance dans la nature pour penser qu'il suffit de se fier à son développement spontané, et faire appel à une contrainte extérieure pour « routirer » l'enfant. Quel éducateur accepterait une telle conception de la formation morale?

La doctrine de l'auteur, au fond très méprisante pour la nature humaine, et si navrante par ses conséquences, contient de plus, par endroits, des insinuations odieuses. Que penser d'un moraliste qui osera écrire que « le meilleur moyen d'empêcher les passions de naître est de satisfaire avec modération tous les besoins naturels et tous les désirs qui en naissent naturellement », que ce qu'il faut éviter dans la vie de l'adolescent, c'est « l'abus » de certains plaisirs, que l'idée de prévoyance est plus développée chez les animaux que chez l'homme, surtout dans les milieux ouvriers, dont la famille est

ordinairement nombreuse; que l'éducation en commun des sexes contribuera puissamment à la moralisation de l'humanité, que le divorce par consentement mutuel apparaît comme souhaitable... Il semble que, quand on a cet idéal, on devrait avoir la pudeur de ne pas le proposer dans un livre de morale.

On comprendra, après cela, que l'auteur ne soit pas qualifié pour parler du rôle de la religion en morale, qui lui paraît éminemment néfaste. Le christianisme surtout aurait flétri et condamné le mariage (p. 335), maintenu la femme dans l'ignorance, apporté par sa théorie du péché un mal dont on ne saura jamais l'étendue, car cette doctrine revient à encourager et à suggestionner le mal (p. 279). Il nous suffira pour apprécier cette diatribe de dire que sur ce point l'auteur s'est trompé de genre en confondant, sans doute par habitude, un travail philosophique avec certains discours parlementaires.

*
* *

Le dernier livre de M. Bayet sur l'*Idée de Bien* mérite d'être pris plus au sérieux : il témoigne en effet d'une autre vigueur de pensée et surtout il marque un moment nouveau dans l'évolution de la morale sociologique. M. Bayet n'est pas de ces disciples dociles qui répètent les enseignements de leur maître, mais de ces élèves brillants dont la logique pleine de verve dégage des principes posés les conclusions imprévues ou laissées dans l'ombre ; il ressemble plutôt à ces nourrissons qui font honneur à leur nourrice en devenant assez vigoureux pour la frapper. Dans la manière de M. Bayet, il y a la sincérité intrépide qui ne recule pas devant les résultats extrêmes, et aussi peut-être une intime satisfaction à démolir avec fracas quelques-uns des abris où se reposait la morale bourgeoise. Rien ne paraît lui être plus sensible que le reproche de conservatisme, appliqué à la morale sociologique. Ici il s'efforce pour sa part avec insistance de se donner quelque allure révolutionnaire. Son ardeur a gardé quelque chose du besoin de destruction qui caractérise le premier âge.

C'est contre l'idée d'une morale scientifique, entendue au sens des représentants français de l'école néo-comtiste et des doctrines empiriques — de la morale scientifique entendue aussi au sens de M. de Lanessan — que M. A. Bayet proteste d'abord. Demander à la science de nous fournir un autre idéal d'action, de nous indiquer les principes rationnels de la morale vraie à substituer aux anciennes doctrines, lui paraît une équivoque dangereuse ; ce serait méconnaître

la distinction essentielle du vrai caractère scientifique, et retourner à la confusion du point de vue théorique et du point de vue normatif, dont la distinction est l'œuvre première de l'école sociologique. Saint-Simon, Auguste Comte, Proudhon et bien d'autres ont ainsi méconnu la nature de l'esprit positif. Car l'effort du savant, sur quelque point de la réalité qu'il se porte, est d'ordre théorique, non normatif. Ce qu'il cherche, ce n'est pas une raison d'agir, un but, un précepte, c'est la loi des phénomènes. Il veut découvrir, non régir, savoir, non légiférer (p. 10). De ce qui est il convient de renoncer définitivement à tirer la formule de ce qui doit être. Le moraliste sociologue ne s'avisera plus de blâmer ou d'approuver les règles morales qu'il constate dans une société donnée.

Pourtant le moraliste se refusera-t-il à toute tentative pour modifier et améliorer la réalité morale ? Se résigner à cette inaction équivaudrait à un suicide. Aussi ceux-là mêmes qui ne veulent plus d'un code de devoirs essaient de l'introduire par un biais, et travaillent à déterminer ce qu'il faut faire ou ce qu'il ne faut pas faire. Et voilà où la critique de M. A. Bayet paraît très aiguisée et fort juste, parce qu'elle signale l'illogisme des théories de MM. Durkheim et Lévy-Brühl. Ce dernier estime que l'on peut constater dans la réalité sociale actuelle telle ou telle imperfection, sans cependant s'élever au-dessus de l'expérience, comme Helmholtz a conçu un instrument d'optique qui serait plus parfait ou « meilleur » que l'œil. Mais l'idée de « meilleur », remarque justement M. Bayet, est une idée toute normative, qui n'exprime pas le réel, mais le juge au nom d'un principe extérieur et supérieur. Déclarer telle croyance ou telle institution dangereuse pour la vie sociale implique ce principe métaphysique : ce qui nuit à la vie sociale est mauvais. Un idéal domine l'appréciation. Si l'idée d'un meilleur disparaissait, le passage de la théorie à la pratique deviendrait, en morale, inconcevable ; seule persisterait la quiétude de ces êtres indifférents.

Pourquoi la science ne nous donnerait-elle pas *indirectement* la formule de l'idée de bien, non en prescrivant, mais en suggérant, remplaçant le devoir d'agir par le conseil d'agir dans tel ou tel sens ? N'est-il pas scientifique de conformer nos idées morales à la loi de la sélection naturelle ? N'est-il pas scientifique d'être utilitaire ? N'est-il pas scientifique de préférer les faits normaux aux faits pathologiques ? La première tentative est chimérique et contradictoire. Nous ne connaissons pas la loi unique de la sélection, l'idéal vers lequel nous marcherions, mais seulement quelques lois particulières, étroites, précises. Et les connaître ne nous autorise nullement à les juger

bonnes ou mauvaises. Le second effort, celui de M. Belot, suppose de multiples apriorismes : à supposer que l'intérêt ait jusqu'ici dirigé la morale, il ne suivrait pas qu'elle *dût* la diriger toujours ; d'ailleurs les intérêts sociaux sont contradictoires, il y a celui du corps des voleurs, celui des assassins, et celui des minorités ; pourquoi enfin déclarer d'abord que le maintien de la société est désirable ou préférable ? A son tour M. Durkheim travaille à distinguer les faits normaux, ceux qu'on doit accomplir, des faits pathologiques, à écarter. Il tient pour normaux les faits les plus généraux dans l'histoire de l'humanité. Mais le type normal ou le type moyen exclut aussi bien les imperfections exceptionnelles et les perfections exceptionnelles ; l'ascension et la chute sont également des faits anormaux ; dans la complexité du passé, ce type moyen se dégage très difficilement ; qui nous dit d'ailleurs que le futur *doit* être semblable au passé ? Et le serait-il, il reste à démontrer que le normal est préférable à l'anormal. Si en fait l'anormal est quelquefois préféré, pourquoi déclarer que c'est à tort ? En sociologie le savant partirait donc de l'idée *a priori* que ce qui est général est normal et par suite désirable. Et M. Bayet de conclure : « Qu'on demande directement un impératif à la science, ou qu'on essaie de transformer adroitement certaines constatations positives en impératifs déguisés, on va, semble-t-il, à l'encontre de l'esprit scientifique » (p. 60).

Il nous paraît que l'auteur a mis à nu avec une singulière rigueur et une logique cruelle la contradiction de la morale de ses maîtres. Ils ont déclaré ne plus accepter de morale normative : et ils ne se résignent pas à laisser désormais l'humanité marcher à sa guise : ils ont supprimé les impératifs qui devaient servir de règle : mais ils prétendent diriger l'évolution sociale ; ils ont rejeté l'idéal, et ils s'efforcent de fixer le but à atteindre, pour y conformer le perfectionnement individuel et social. En d'autres termes, ils suppriment *la* morale ; et ils apportent *une* morale. Leur doctrine est à deux faces : une face négative, destruction du devoir, et une face positive, établissement de ce qui en sera le substitut. Là est pour nous l'intérêt de l'œuvre de M. Bayet ; et la partie de son travail où il signale ce contre-sens répond davantage à son talent, fait de verve et de logique un peu outrancière. On a l'impression d'un esprit qui s'excite lui-même, devient plus pétillant, rencontre des formules plus heureuses, à mesure que son œuvre de destruction s'accélère. Le triomphe de M. Bayet est dans la logique de l'attaque.

Il semblerait donc que la seule attitude légitime du moraliste historien fût celle du spectateur impassible qui note les phases de la

mêlée, constate ce qu'à chaque moment la conscience commune d'un pays, d'une époque, estima bon ou mauvais. L'indifférentisme moral ne devrait-il pas sortir de la conviction qu'il n'y a pas de morale vraie et d'idéal à atteindre? Si l'on n'a pas de précision à apporter sur le but de la marche, à quel titre intervenir?

Or, c'est cette abstention que M. Bayet ne saurait se résigner à accepter. Sa jeune ardeur, et sans doute aussi son désir du mieux, ne lui permettent pas d'être seulement un contemplatif. Il a dans le sang le goût de l'action. A son tour, il juxtaposera à la science des mœurs un art moral rationnel ; c'est-à-dire, acceptant de n'avoir plus à enseigner des devoirs, il apportera des conseils, des avis qu'il estime non négligeables. Il veut agir sur la réalité morale actuelle. Seulement il croit être plus heureux que d'autres en conciliant dans un point de vue strictement empirique son indifférentisme en morale et la légitimité de son intervention. Et il lui paraît même que tandis que les théories de MM. Durkheim et Lévy-Brühl ajournent presque indéfiniment toute tentative pour modifier la réalité, son point de vue lui permet d'utiliser dès à présent l'esprit scientifique pour rationaliser sur certains points l'art moral (p. 24).

Voici comment il entend cette action. Il y a lieu d'avouer d'abord que « l'art moral n'existerait pas si, sous des formes quelconques, l'idée du bien ne lui donnait la vie et ne guidait, fût-ce à leur insu, l'esprit des moralistes ». Mais cette idée de bien, inutile de la créer : nous oublions qu'elle existe, qu'elle vit en nous et autour de nous, qu'elle est un fait qui s'impose au savant ; une idée de bien est à chaque instant impliquée dans tout jugement social. S'en réjouir ou le déplorer serait peu scientifique. Et ceux mêmes qui s'insurgent contre toute morale le font encore au nom d'un idéal. On tentera donc, en s'appuyant sur ces idées déjà existantes, de modifier la réalité. Seulement cette réalité, à l'examiner de près, contient des idées de bien multiples, vagues, contradictoires, qui se contrarient et se heurtent dans les consciences sociales. M. Bayet fait ici justice de ce que ses maîtres nomment la conscience sociale ; eux aussi ont réalisé une entité et substantialisé une métaphore. Et l'on sourit de le voir exécuter une formule un peu creuse ; mais l'on sourit aussi de sa virtuosité. On a l'impression qu'il joue la difficulté, et qu'il n'accumule les obstacles que pour montrer sa prestesse à les surmonter.

Suivant lui, entre ces diverses idées réelles, jeunes ou vieilles, l'art moral ne choisira pas. Il se prêtera docile aux tentatives contradictoires. Son rôle se réduira à mesurer les chances probables de succès ; il indiquera ses prédictions sur la réalisation possible des réformes pro-

jetées. Sa fonction véritable est de prévoir le triomphe ou la défaite en jugeant les idées morales actuelles, non d'après leur clarté ou leur légitimité, mais d'après leur force pratique. En évaluant les chances de succès, le moraliste dira au réformateur s'il peut espérer de réussir : en décourageant les tentatives inutiles, il diminuera peu à peu le conflit des idées ; en inspirant confiance à d'autres, il accélérera le progrès de leurs efforts, tout en fournissant à chacun des groupes antagonistes des moyens rationnels pour essayer de réussir. La sociologie n'aura ni à blâmer, ni à prescrire un idéal, mais uniquement à se prononcer sur la valeur positive de ces hypothèses ; entendre ainsi son action concilie sa légitimité avec la rigueur de son caractère de science positive.

Cette position nouvelle prise par la morale sociologique avec M. Bayet vaut d'être examinée, pour se demander si par hasard elle ne cacherait pas la contradiction reprochée par lui à l'attitude de ses maîtres.

L'auteur signale avec netteté qu'à toutes les époques et chez tous les moralistes il y a des idées de bien, un idéal plus ou moins conscient qui est le moteur de leurs aspirations. Ces jugements de valeur constituent un fait social qui sert de donnée pour le sociologue, qu'il accepte sans avoir à le créer. Mais, ce fait, est-il scientifique de le recevoir sans essayer de se l'expliquer? Ne semble-t-il pas que l'on suppose déjà le problème résolu, à savoir, que l'humanité se donne à elle-même au cours de sa marche les règles d'action qui lui paraissent le mieux appropriées à son état? Dans un travail sur l'idée de bien, est-il logique de se préoccuper de l'avenir de ces idées, d'aider au succès de certaines formules, sans se demander comment l'humanité les a dégagées? La question d'origine s'impose au préalable ; ou plutôt cette question on la suppose tranchée : l'humanité croit invinciblement à une morale, et à toute époque elle a son idéal.

Comment, d'ailleurs, légitimer l'intervention du moraliste dans ce travail de gestation morale? Je veux agir, dit M. A. Bayet, c'est-à-dire je dois agir, sous peine de ne plus compter. Mais si l'humanité se suffit pour se donner incessamment des règles d'action, fussent-elles contradictoires, surtout si celles-ci tendent peu à peu à se limiter, quel motif d'intrusion dans cette œuvre! Si le praticien au sens nouveau a été de nul effet dans le passé, pourquoi serait-il plus utile dans le futur? Le seul procédé scientifique n'est-il pas de faire crédit à l'humanité et de compter sur cette vie latente? Sans doute M. Bayet répliquera que son dessein consiste à accélérer cette évolution, en

évitant les tentatives qui ont peu de chances de succès. Il lui paraît donc souhaitable que la contradiction des principes s'atténue, et que l'idée de bien la plus puissante se réalise bientôt. Pourquoi, sinon en vertu d'une conception sur les avantages d'un idéal unique, et de sa prochaine domination ?

Ayant posé *a priori* la légitimité de son action, M. Bayet ajoute une seconde règle non moins apriorique : j'ai compris que l'idée de Bien, telle qu'elle existe en fait autour de moi, sera nécessairement le principe de mon action. Ce *nécessairement* étonne chez un empirique. De quel droit écarter les idées anciennes, l'ensemble des conceptions acceptées en cours de route par l'humanité. Car elles aussi sont des faits. Ajoutera-t-on que cette nécessité s'impose de façon inéluctable à qui s'est résolu de faire œuvre de moraliste ? Car cette notion présente de l'idée de bien « est un fait ; il faut l'accepter, si l'on veut s'en tenir à un point de vue positif (p. 64) ». Non, on peut l'accepter, et que répondre d'ailleurs à qui ne l'accepterait pas et s'efforcerait de réveiller quelques-unes des idées éteintes ? Cette préférence pour l'idéal présent implique au fond un jugement de valeur, une conviction évolutionniste que l'humanité ne revient pas en arrière, que les idées morales du présent valent mieux que les anciennes, qu'il y a un progrès continu de la moralité. N'est-ce point ce qu'on nous fait entendre quand on oppose les idées jeunes aux idées qui vieillissent et qui meurent, les poussées obscures qui déterminent l'activité aux motifs clairs que l'on se donne, « les notions réelles, agissantes », vivantes, aux « idées de façade », claires et inefficaces. On croit donc à une transformation, à une transformation continue. Seulement cette conviction repose sur un système.

Il reste à savoir pourquoi, parmi les idées contradictoires de la conscience commune actuelle, les unes seront en fait préférées aux autres. M. Bayet estime que le moraliste prêtera son concours à toutes les aspirations, en indiquant pour chacune les chances de succès. Or, si l'on s'en tenait à cette attitude, il ne faut pas hésiter à dire qu'il y aurait une véritable abdication. L'art moral ressemblerait au chimiste à qui sa science permet de préparer indifféremment les remèdes et les poisons, suivant ce qui lui est demandé. Lui aussi ne s'occupe que des moyens, non du but. Scientifiquement il demeure indifférent. Il n'a à décourager personne, ni à suggérer une préférence. Le moraliste aidera-t-il à la fois et également de ses indications les poussées contradictoires ? On pourrait dire de lui qu'il exerce un art rationnel, à la façon du chimiste ; mais comment parler encore d'art moral, si on le conçoit comme un serviteur également docile à toutes les besognes ?

Aussi bien là n'est pas la véritable pensée de M. Bayet ; il veut agir, c'est-à-dire intervenir, et il compte le faire en montrant à certains praticiens qu'ils n'ont pas chance de réussir. Il se réserve d'apprécier la puissance de chaque idéal. Ici encore les difficultés s'accumuleraient. Comment peser cette force véritable, puisque les idées réelles sont, nous a-t-on dit, habituellement inconscientes ? Et à supposer que cette vérification fût possible, n'oublions pas qu'il est fort « difficile de distinguer parmi les idées vivantes celles qui jeunes encore sont déjà vivaces et celles qui, fortes encore, sont déjà en voie de disparition » (p. 96). Quelle sera, d'ailleurs, la pierre de touche pour juger de la force pratique de ces idées ? Assurément l'on n'entend pas par les plus puissantes celles qui en fait sont acceptées par la conscience commune. Cette interprétation équivaudrait à s'incliner perpétuellement devant la loi du plus fort, adoration du succès, abdication de la morale, négation du progrès moral. Il faut entendre cette puissance des idées en ce sens que l'on distingue celles qui réussiront, qui doivent triompher. Mais d'où vient cette puissance de conquête qui leur assurera la victoire, malgré l'opposition collective, sinon d'une activité intrinsèque, de leur supériorité réelle, de leur conformité secrète à un idéal meilleur. Elles seront *préférées,* parce qu'elles étaient *préférables.* Et voici à nouveau introduit un jugement de valeur. En morale, comme partout, la métaphysique apparaît à chaque détour pour l'éviter. Ajoutons que, si ces idées sont les plus fortes, elles réussiront sans nous ; et pourtant l'intervention du moraliste peut modifier la direction des forces ; si enfin on limite son effort à aider celles qui doivent réussir à triompher plus vite, c'est donc encore que l'on croit préférable un succès plus rapide, une unité de direction morale, au lieu des systèmes incohérents. Pourquoi encore cette préférence ?

Bien d'autres réserves seraient nécessaires sur ce travail qui constitue en réalité une apologie du suicide de la morale ; et il est fort regrettable que l'auteur ait consacré à une œuvre de destruction les ressources nombreuses d'un esprit très délié, habile dans l'analyse, d'une dialectique pénétrante, d'une vigueur qui lui fait défendre sans hésitation les conclusions les plus radicales.

*
* *

L'introduction d'un art moral rationnel dans la science des mœurs, suivant la conception qui vient d'être exposée, aboutit à juxtaposer deux disciplines, non à les unifier. Or, une juxtaposition de ce genre

ne satisfait guère M. Aslan, dont le récent travail, l'*Expérience et l'Invention morale*, constitue un réel effort de synthèse pour concilier dans l'unité d'une doctrine les données objectives de la morale sociologique et les affirmations d'un idéal rationnel. Moins sensible aux négations des systèmes qu'à leur apport positif, l'auteur est, tout à la fois, pour une science des mœurs et pour une métaphysique des mœurs. Par son dessein d'accorder ces deux points de vue si différents, il semble vouloir poursuivre en morale le rêve éclectique. Et il y aura lieu de se demander si cette largeur de vues assurément louable n'aboutit pas en fait à l'insuccès des diverses tentatives essayées au cours du siècle dernier dans le même but.

Au cours du XIXe siècle (ch. Ier), la crise morale apparaît comme le résultat nécessaire d'une période de réorganisation : inquiétude de l'époque critique à traverser pour que l'enfant devienne homme. A l'encontre des esprits attardés et des pessimistes, il faut maintenir que cette crise est une promesse de renouveau. La pensée contemporaine sait que la bienheureuse quiétude des âges de foi a disparu pour toujours, mais elle garde entière sa confiance dans les forces de la raison pour fonder une nouvelle morale.

A l'heure actuelle (ch. II), le problème se pose sous une forme différente. « On ne se demande plus sur quoi doit se fonder la morale, mais s'il est nécessaire et s'il est possible de la fonder. » Or, deux solutions sont en présence : la solution rationnelle pour qui le fait ne saurait se justifier scientifiquement par sa seule existence empirique; selon elle, la réalité morale n'est pas contenue tout entière dans le fait moral; ou plutôt celui-ci n'offre un caractère moral que dans la mesure où il exprime un idéal; la solution réaliste ou sociologique, suivant laquelle est imposée à chaque époque par la conscience collective aux individus une obligation de penser, d'agir en tel sens déterminé. M. Aslan se propose de critiquer les formes actuelles de ces deux systèmes, pour en dégager les éléments de la synthèse qu'il veut construire.

Le rationalisme actuel en morale, tel que l'expose d'abord M. Cresson, s'en prend à la conception kantienne ; et à l'intuitionnisme de la raison pratique, il substitue une morale de la raison théorique. Selon lui, le problème moral implique un problème métaphysique ; jusqu'ici la morale a été justifiée par une métaphysique fausse ; elle devra se fonder désormais sur une métaphysique vraie, le naturalisme. Celui-ci consiste, avant tout, dans l'attribution d'une valeur morale absolue à nos tendances naturelles ; et puisque la nature est une, la raison et la morale qui l'expriment doivent présenter

le même caractère. A cette conception, M. Aslan oppose des difficultés multiples. Si la morale kantienne doit être écartée en raison de sa position équivoque, la philosophie critique reste inattaquable dans ses résultats essentiels, les résultats théoriques ; et « nous pouvons regarder d'avance comme non avenus tous les efforts tentés pour fonder la morale sur une ontologie dont le principe est définitivement ruiné » (p. 36). Aussi le rationalisme implique, sous-entend-il, un postulat précaire, l'extension des données rationnelles à la conduite pratique, sous prétexte qu'il n'existe qu'un seul principe de certitude : l'évidence logique. Que si, d'ailleurs, l'on accepte une métaphysique, faut-il nécessairement choisir entre le déisme et le naturalisme? Enfin, l'idée de nature sur laquelle on construit l'édifice moral a subi une profonde modification : pour les anciens, la nature était une « essence », définie, immuable, à tendances fixes ; de notre temps, l'idée de nature a été rajeunie par la doctrine de l'évolution ; et l'on désigne sous ce nom « ce qui peut évoluer avec une continuité telle qu'elle reste semblable à elle-même, entre deux moments consécutifs de son développement » (p. 61). Une métaphysique rationaliste est donc à rejeter au même titre que toute autre.

Une autre forme de moralisme rationnel a été naguère présentée par M. Fouillée, dans son travail sur la morale des Idées-Forces ; et l'on en verra la discussion au cours de cette étude. Signalons seulement que M. Aslan l'écarte, par cette remarque judicieuse qu'autre est l'affirmation psychologique de la pensée, et autre l'affirmation morale : « la doctrine des Idées-Forces a une haute portée comme théorie psychologique des rapports entre la pensée et l'action. Mais elle ne nous donne pas le moyen de trouver dans la pensée la règle de l'action ».

Il faut donc en venir à l'examen des systèmes récents qui se rattachent à l'empirisme (ch. VI, VII, VIII). Au jugement de M. Aslan, la méthode sociologique a fait accomplir un progrès immense, en établissant de façon décisive la réalité du fait moral. Mais si celui-ci est manifesté objectivement dans les lois, les institutions, etc., faut-il penser que la moralité n'a pas d'existence supérieure à ces traductions ? Et si ces faits expriment seulement un idéal, comment parvenir à les déterminer dans le système de M. Durkheim ? Quant à la conception d'une science des mœurs, au sens purement historique où l'entend M. Lévy-Brühl, elle est repoussée encore plus nettement par M. Aslan, car elle se pose comme exclusive d'une morale normative, en écartant toute notion de finalité. Un idéal n'a plus de sens dans une doctrine déterministe, et l'art moral devient manifestement inu-

tile. Pourquoi faire effort en vue de réaliser ce qui se réalisera nécessairement ?

Ces éléments de vérité qu'il a reconnus dans ces divers systèmes, l'auteur essaie de les réunir en synthèse. Il veut montrer que sociologie objective et science normative non seulement ne s'excluent pas, mais sont complémentaires. La moralité se compose de deux aspects inséparables, bien que distincts : 1° le contenu objectif d'une règle d'action ; 2° le jugement par lequel on attribue un sens moral à cette règle. Les mœurs expriment un idéal, et analysent son contenu, sa « matière ». Mais l'individu intervient pour apprécier le fait social, pour le juger au nom de la règle qu'il s'est donnée ; loin de subir passivement la pression de la conscience collective, il prend vis-à-vis d'elle une attitude qui la qualifie. Il y a donc une part nécessaire de l'invention en morale, c'est-à-dire de la réaction subjective contre le donné. « La moralité se définit pleinement par le rapprochement de l'idéal et du réel. Le fait n'a de sens moral que par rapport à l'idéal ; l'idéal n'a de sens logique, de possibilité pratique que par rapport au fait dont il part. » M. Aslan est donc à la fois empiriste et idéaliste.

Certes, il y a un généreux effort dans cette tentative d'utilisation des travaux récents ; et bien que nous soyons loin de partager l'optimisme de M. Aslan sur les résultats heureux de la crise morale, nous devons reconnaître son souci de dégager ce qu'il y a d'exact dans la méthode objective. La réalité n'est un fait moral qu'en tant qu'elle constitue une réalisation provisoire d'un idéal ; celui-ci domine les mœurs, les institutions. Or, puisqu'elles le présentent avec un grossissement favorable à l'observation, le spiritualiste ne se refuse pas à admettre la légitimité de la recherche historique, sociale. L'histoire des progrès de la conscience morale traduit à ses yeux le progrès correspondant dans la fixation de l'idéal. — En second lieu, affirmer le rôle prépondérant de l'individu dans cette élaboration à l'encontre du déterminisme collectif, et la nécessité de cette réaction subjective revient à proclamer la supériorité de la règle de conduite sur la conduite, du devoir sur le fait.

Seulement si M. Aslan revendique les droits de cet idéal, il n'en détermine la nature nulle part. Et nous comprenons bien son embarras. Il a déclaré accepter les conclusions critiques de la philosophie kantienne ; il ne croit plus possible de fonder la morale sur une ontologie. Or, comment se prononcer sur la nature de cet idéal sans donner une solution métaphysique ? Pour éviter cette contradiction qui ne manquerait pas de se produire, M. Aslan

reste dans le vague ; il parle de règle, mais ne l'indique jamais ; il revendique les droits de l'individu à juger du fait brutal, mais il néglige de nous dire sur quels principes ou plutôt sur quelle métaphysique s'appuiera ce jugement. Son effort de conciliation demeure vain ; et comme on le soulignait plus haut, sa tentative rappelle l'effort de la philosophie éclectique. Ici encore, elle juxtapose une matière et une forme, un fait et un devoir-faire. Or, ce dernier restant essentiellement indéterminé, à quel titre intervenir dans la pratique, pourquoi et dans quel sens la modifier ? Demander à la pure forme d'un idéal d'indiquer les corrections équivaut à exiger d'un aveugle qu'il remplisse le rôle de conducteur. Qui a écarté d'abord toute métaphysique s'est lui-même crevé les yeux. Comment viendrait-il par la suite se proposer pour être le guide de notre vie morale ?

*
* *

En publiant ses *Esquisses de morale et de sociologie,* M. Eugène Leroy se défend d'avoir écrit un livre ; et ses lecteurs ne le contrediront point. Il a seulement voulu, comme il s'en explique, fournir « des indications et des suggestions ordonnées par rapport à une idée générale ». Cette idée générale, la voici empruntée à Mme Ackermann (qui ne paraissait pas bien qualifiée pour ce rôle), et mise en exergue : « Il n'y a rien d'absolu ni d'arrêté dans la morale. Elle exprime seulement à un moment donné l'état de la conscience humaine et son degré de culture. »

Rien, certes, d'original dans cette conception ; mais la manière de la réaliser est singulièrement plus déconcertante. L'auteur a essayé de former quelque chose d'équivalent à un manuel de morale, en distribuant sa matière en un certain nombre de chapitres dont voici quelques titres : « La morale distincte de l'esthétique (ch. Ier) ; qu'une morale laïque ne peut admettre l'antinomie de la moralité et du bonheur (ch. III) ; la loi de la solidarité (ch. V) ; et ses diverses formes (ch. VI, VII, VIII) ; respect de la vie humaine » (ch. X), etc. Chaque chapitre contient une courte étude sur le sujet ; puis suivent des citations empruntées aux auteurs récents, collection de coupures faites sans doute au hasard de la lecture. M. Leroy pense que, puisque la morale change sans cesse, il faut en finir de citer les grands philosophes de l'antiquité, et il aime mieux substituer des « opinions bien plus précieuses et bien plus convaincantes » « aux témoignages si souvent invoqués de Xénophon ou de Platon ». Ces témoignages « plus

précieux » sont empruntés à Brunetière, Jaurès, Georges Renard, A. France, Boucher de Perthes, etc., qui cousinent dans le même chapitre avec des extraits du *Petit Parisien* et du *Pilote de la Somme*. M. Leroy, certes, ne s'est pas abusé en se flattant de « moderniser » l'enseignement de la morale. Ajoutons que l'auteur ne s'est pas privé de juxtaposer parfois des citations contradictoires ; et l'on verra clairement qu'en effet il ne saurait être question ici d'un « livre » ; disons recueil de « morceaux choisis », sans pouvoir ajouter cependant « tirés des meilleurs auteurs ».

Quant à la doctrine, elle relève de l'empirisme solidariste. Loin de partir en guerre contre la nature, il faut fonder sur elle la morale (p. 14) ; et cette morale laïque et positive, il convient de l'appuyer sur ce fait : il y a un instinct de sociabilité. Cette constatation posée, le problème se simplifie grandement : « Tous les citoyens d'un même pays, tous les hommes appartenant au même groupement moral devront obéir à la loi » (p. 30). Que si, d'ailleurs, la morale laïque ne trouve pas toujours le bonheur de tous, la faute en est, non à la solidarité, mais aux dérogations que l'on se permet à cette loi. Le jour où celle-ci sera partout acceptée, il n'existera plus en nous et autour de nous que moralité et bonheur. En attendant, la peine de mort implique une injustice sociale ; il faut soutenir le respect de la pensée en matière métaphysique et religieuse, parce que les affirmations de cette nature reposent sur des tendances affectives : or, « si nous sommes liés au regard de la raison, nous sommes indépendants en tant qu'êtres affectifs » (p. 103), etc.

Il est permis de douter que ces affirmations sans critique apportent quelque regain d'influence à la morale de la solidarité et quelque nouveau péril pour la philosophie spiritualiste.

*
* *

Mme Camille Bos, morte il y a quelques mois fort jeune encore, venait de réunir en volume sous le titre de *Pessimisme, Féminisme, Moralisme,* plusieurs des études publiées par elle dans différentes revues, non sans avoir fait subir à certaines de profondes modifications. Il n'est pas question pour elle d'exposer un système, mais seulement de discuter quelques-uns des problèmes moraux que notre époque se pose avec une particulière insistance, et résout parfois en des sens nouveaux. Or, le Pessimisme, le Féminisme et le Moralisme lui paraissent être au premier plan des préoccupations contemporaines ; et le volume a pour but la discussion de ces « problèmes centraux ».

L'étude du pessimisme est, dans l'intention de l'auteur, un chapitre d'évolution psychologique. Le pessimisme étant d'essence religieuse, ce qui exprime l'idée maîtresse de Mme Bos, il doit se présenter sous des formes différentes, suivant l'évolution religieuse de l'humanité ; dans l'antiquité il s'esquisse, sans se constituer en système; en Pascal, il trouve son expression très nette. Léopardi fournit la formule du pessimisme athée, survivances des espérances chrétiennes en un cœur qui ne croit plus. Enfin, « lorsque l'humanité sera complètement déchristianisée, elle n'en continuera pas moins à trouver dans la vie la souffrance à côté du plaisir, mais elle n'accordera plus qu'un sens historique au terme de pessimisme » (ch. IV).

Il faut savoir gré à l'auteur de sa sincérité qui lui fait reconnaître la persistance de la souffrance, pour l'irréligion de l'avenir; tant d'autres ont promis l'entière félicité à l'âme humaine pour lui faire oublier le besoin de Dieu ! Mais comment l'homme se résignerait-il à accepter le fait de la douleur, sans en discuter le sens, l'origine, les conséquences? Tant qu'il demeurera un être pensant, le problème s'imposera à lui, et d'autant plus impérieusement que n'étant plus fortifié par les perspectives de la félicité lointaine, de tout son être il repoussera la souffrance, sans parvenir à l'éviter. L'homme déchristianisé connaîtrait encore toutes les tristesses de la vie, mais en ignorant les espérances. Loin que le pessimisme disparaisse avec la religion, en fait, dans les sociétés et dans les âmes, les joies sereines et réelles disparaissent, à mesure que l'espoir en Dieu s'en retire.

La critique du féminisme, telle que l'esquisse avec quelque courage Mme Bos, nous paraît plus juste. Le féminisme qui se réclame d'abord de la science semble bien être en contradiction ouverte avec ses conclusions ; au début, la nature ne se soucie pas de différencier les êtres ; et cette « différenciation de sexes s'accentue parallèlement au progrès, si bien que dans les sciences biologiques un haut degré de différenciation est synonyme d'un haut degré de perfectionnement » (p. 72). De ce point de vue le féminisme aboutit à une régression et constitue un mode de suicide social. Mais nous doutons qu'un argument de cette sorte, appuyé, d'ailleurs, sur une simple hypothèse, atténue sur un seul point les revendications féministes. Les conséquences morales que développe ensuite l'auteur ont une autre force : « Le féminisme donne à la femme, d'une part, l'aversion du mariage, tandis que de l'autre il la conduit aux liaisons irrégulières. Conclusion : l'union libre et l'union stérile, par suite la ruine de la famille et de la société » (p. 88). Il faut savoir gré de l'aveu que le divorce est la plus lourde faute commise par le féminisme. Pourtant Mme Bos se prend à douter, en songeant au progrès, à l'égalité, « obscurs et

douloureux problèmes » ; obscurs, parce qu'elle n'en a plus en elle la lumière qui les éclairait aux clartés du spiritualisme traditionnel.

La même torture morale transparaît dans les pages qui étudient la notion de parenté et les destinées de l'amour. A l'âme qui souffre pour avoir repoussé la Bible, on offre de mettre à la place laissée vide au chevet du lit la *Sagesse* de Mœterlinck, dont on nous dit cependant l'insuffisance ; à l'amour chrétien introduit dans le mariage, on propose de substituer l'amour-camaraderie dans lequel la femme se sent plus proche de l'homme. En réalité ce livre traduit l'inquiétude d'une âme en qui les convictions rationalistes n'avaient pu supprimer les élans généreux, et surtout les besoins du cœur ; et de ce déchirement, voici l'aveu furtif : « Si c'est à l'école du cœur et de l'âme qu'il faut toujours se remettre, ne valait-il pas mieux nous laisser suivre le Christ, le meilleur des maîtres ? » Bien des esprits aux prises avec les mêmes difficultés feront écho à cette plainte d'une femme de talent, qui ne savait plus le vrai sens de la vie.

(A suivre.)

GEORGES MICHELET.

ANALYSES ET COMPTES RENDUS

I. — MÉTAPHYSIQUE

R. P. Hugon, O. P. : *Cours de Philosophie, Ontologie,* Ire et IIe parties, 2 vol. in-8°, Paris, Lethielleux.

Ces deux volumes sont le couronnement de l'excellent cours de philosophie rédigé par le R. P. Hugon dans son exil de Rijckholt en Hollande. Ce cours représente en tout six volumes, logique, cosmologie, psychologie et trois volumes de métaphysique, ces derniers comprennent trois parties : ce que l'auteur appelle la métaphysique psychologique, répondant à la psychologie rationnelle des modernes, le traité de l'être et de la substance, et enfin le traité des accidents et des causes de l'être. Ce cours n'est pas aussi volumineux que celui des RR. PP. Jésuites de Maria Laach qui est comme un répertoire de toutes les questions soulevées dans la scolastique, avec toutes les objections que l'on y a fait et toutes les autorités qui les appuient. C'était un travail gigantesque qui ne pouvait être réalisé par une seule personne. Le R. P. Hugon se renferme dans les questions fondamentales, mais il les traite avec un esprit large et beaucoup de clarté. Les divisions y sont nombreuses, bien marquées, exposées en bon ordre, ce qui est essentiel, surtout dans les matières de l'ontologie si abstruses en elles-mêmes.

Dans le premier volume de l'ontologie, l'auteur s'occupe de la nature de l'être et de ses propriétés.

Il insiste sur une considération très importante aujourd'hui où tant de philosophes vont vers le monisme, mettant en relief la différence essentielle entre l'être infini et absolu qui est Dieu, et l'être en général qui se divise en catégories et qui est indéterminé. L'être général peut être divisé de quatre manières : 1° dans les dix prédicaments, 2° en être par soi et être par accident, 3° en acte et en puissance, 4° en être réel et être de raison. Le savant religieux insiste longuement sur ces notions d'acte et de puissance distinguées par Aristote et qui sont la clef de tant de questions si difficiles, pour la

philosophie contemporaine. La distinction de l'existence et de l'essence est vigoureusement soutenue et nettement établie.

L'auteur admet que dans l'être réel nous ne connaissons pas simplement un amas de propriétés sensibles, mais quelque chose de plus. Il eût été utile, suivant nous, d'indiquer quel est ce quelque chose, mais cela eût peut-être été difficile, le Révérend Père n'admettant de connaissance intuitive que la pure sensation. Pour lui, l'existence est une perfection par rapport à l'essence, quoi qu'en dise Kant. Nous aimons mieux une seconde formule qu'il présente également, à savoir que l'existence est l'actualité de toutes les perfections ; elle donne moins de prise aux défenseurs de l'argument de saint Anselme.

Le P. Hugon passe de là aux attributs de l'être, unité, vérité, bonté. Il considère ensuite l'être comme parfait ou imparfait, nécessaire ou contingent, infini ou fini. Il repousse la possibilité d'un nombre infini et remarque très à propos que saint Thomas l'a admise dans sa jeunesse, mais a modifié son opinion dans la somme théologique. Avec Cajetan, il distingue réellement l'existence et le *suppositum*. Il admet en conséquence trois compositions réelles dans l'être : matière et forme, existence et essence, suppositum et être existant, n'est-ce pas beaucoup? Les passages cités de saint Thomas ne nous paraissent pas décisifs. A l'époque du Docteur angélique, la question des distinctions réelles n'était pas nettement posée, et on le voit souvent faire usage de distinctions qui ne sont certainement que logiques. Nous préférons l'opinion de Tiphani, non que nous voulions nier toute différence entre la notion d'existence et celle de *suppositum* ou personne, mais parce que nous cherchons vainement à nous représenter un caractère distinct, réel et positif, qui constituerait cette différence.

Le second volume de l'ontologie traite de l'accident. L'auteur n'étudie spécialement que la qualité et les relations. Il admet que l'accident a une existence propre, et il veut bien remarquer que ce n'est point notre avis. Peut-être pourrait-on concilier les deux opinions, si l'on distinguait le fait de la réalité et l'acte par lequel cette réalité se pose. Il nous paraît bien certain que toute la vertu qui pose la réalité est dans la substance, quoi qu'on puisse dire que l'accident a sa réalité distincte.

L'étude des causes de l'être clôt cette seconde partie. Le R. P. Hugon y insiste avec grande raison sur cette considération de saint Thomas que Dieu seul ayant l'existence par sa nature, il peut seul la donner.

On peut voir par cette courte analyse, combien est intéressante

cette vaste étude de l'éminent dominicain, combien elle éclaircit ces questions parfois si abstruses de la métaphysique. Les séminaristes français ont désormais un cours de philosophie conçu dans un esprit tout français, beaucoup plus approfondi qu'un simple manuel, et cependant encore à la portée des travailleurs qui voudraient sérieusement s'imprégner de toute la sève de la philosophie scolastique.

Comte Domet de Vorges.

II. — PSYCHOLOGIE

I. Ioteyko et M. Stefanowska : *Psycho-physiologie de la douleur*, 1 vol. in-8° de 251 pages, Paris, Alcan, 1909.

Mlles Ioteyko et Stefanowska étudient, en quinze chapitres fort intéressants, la douleur physique et la douleur morale, la douleur au point de vue clinique, les causes et le mode de production de la douleur, l'algométrie, la topographie et l'asymétrie de la douleur, les organes périphériques, les voies de conduction et les centres supposés de la douleur, les dissociations et l'analgésie, les signes de la douleur, la mimique douloureuse, la douleur selon le sexe, l'âge, la race et la profession, la douleur sensorielle, la classification et le mécanisme intime des excitations douloureuses, la douleur dans l'Enfer de Dante, la théorie biologique de la douleur, son rôle phylactique.

Sur tous ces sujets, Mlles Ioteyko et Stefanowska ont recueilli les données les plus importantes de ces vingt-cinq dernières années. L'existence de la douleur physique comme sens cutané, à côté des sens de pression, de chaud et de froid, paraît établie. Il y a des points de la peau qui ne réagissent ni sous forme de pression, ni sous forme de chaud, ni sous forme de froid, mais uniquement sous forme de douleur. Il y a une énergie spécifique pour les points de douleur comme il y en a une pour les points de pression, les points de chaud et les points de froid. La douleur physique semble être une sensation au même titre que la sensation visuelle ou tactile. Elle a un rôle préventif, elle nous avertit d'un danger extérieur : « contre les traumatismes, les poisons, les morsures, les brûlures, nous sommes prémunis par la crainte de la douleur. C'est le souvenir de la douleur qui règle la conduite des êtres intelligents ».

La *Psycho-physiologie de la douleur* est un livre indispensable à

ceux qui désirent avoir une idée précise des principales recherches de la psychologie expérimentale sur ce sujet.

E. P.

III. — MORALE

R. Hourticq : *Leçons de Logique et de Morale.* In-16, 319 pages, Henry Paulin et Cie.

Il y a certes beaucoup à louer dans le manuel de M. Hourticq. L'auteur, tout en se conformant aux programmes, s'est efforcé d'en rajeunir les matières et d'en agrandir les horizons. Çà et là quelques mots, quelques phrases brèves et justes, soulignent le sens profond ou font entrevoir la portée lointaine d'une question en apparence secondaire. Ainsi, à propos de la Classification des Sciences, cette remarque qu'une telle classification doit avoir pour but, non pas tant de distinguer les sciences que de les enchaîner, d'être une synthèse plutôt qu'une analyse, et, plus loin, l'exposé des questions philosophiques auxquelles les mathématiques conduisent.

De même les chapitres IV, VI et XIV de la Logique sur l'Observation, la Classification, la Méthode de l'Histoire, nous ont paru riches en détails intéressants, en exemples topiques et suggestifs.

En Morale, nous signalerons spécialement, dans la première partie, l'exposé et la discussion des systèmes utilitaristes et positivistes (chapitres IV et V), et, dans la deuxième, le chapitre premier où est retracée l'évolution de la conception familiale aux différentes époques de l'humanité.

Toutefois, à côté des éloges, il faut bien faire aussi la part de la critique. Certaines théories nous ont semblé insuffisantes, par exemple, en Logique, celle de l'Induction, qui satisfait assez peu l'esprit, et celle de l'Expérimentation psychologique, trop abrégée et incomplète.

En Morale, l'auteur croit avoir résolu la question de l'obligation morale quand il a exposé la théorie kantienne. Il ne peut cependant ignorer les nombreuses objections que cette théorie a soulevées. Il semble difficile qu'un esprit de la portée du sien se contente d'une solution si contestable et fasse sérieusement de l'homme « le créateur de la loi morale (p. 236) ».

Mais nos réserves porteront principalement sur certains points où l'idée religieuse se trouve plus ou moins directement intéressée.

Est-il certain, par exemple, que la croyance au miracle ou à l'existence du diable soit incompatible avec la saine critique historique ou scientifique ? (Méthode de l'histoire, p. 142.) M. Hourticq croit-il sincèrement que tout l'effort de l'ascétisme *consiste à tuer la vie* et que « tous les liens sociaux, affections de famille, sentiments patriotiques, sont, d'après l'*Imitation de Jésus-Christ,* usurpés aux pensées et aux inclinations que nous devons réserver à Dieu seul » ? (Rapports entre le Devoir et le Bonheur, p. 183.)

On voit, par ces quelques exemples, que l'auteur n'est pas de ceux dont on peut sans contrôle admettre toutes les affirmations et que, s'il fait de louables efforts pour se montrer impartial, il lui manque d'avoir suffisamment étudié certaines doctrines qu'il juge un peu trop d'après ses maîtres.

On n'en est que plus satisfait de trouver sous sa plume une critique fort sensée du divorce qu'il condamne, sinon par principe, du moins en raison de ses déplorables conséquences, et nous sommes heureux de pouvoir terminer ce compte rendu, en le félicitant de cette preuve d'indépendance et de justesse d'esprit.

F. Chovet.

F. de Sarlo et G. Calo : *Principii di Scienza Etica* (Milan, Palerme et Naples ; Sandron, 5 lire).

Ces « Principes de Science Morale » sont une analyse très pénétrante de la vie morale, étudiée scientifiquement et techniquement.

Dans une première partie, d'allure plus spécialement philosophique, les auteurs établissent que la conscience morale est irréductible aux autres manifestations de la vie psychique, et doit donc être l'objet d'une science distincte. Ils montrent ensuite quel est le rapport de la conscience morale avec les autres fonctions de l'esprit, et, notamment, avec la conscience esthétique, et ils aboutissent à cette conclusion que la vie morale met en jeu toutes ces fonctions, en les faisant concourir à l'élicitation d'une appréciation de la valeur des choses, qui se traduit pratiquement par une obligation. De l'expérience morale, ainsi différenciée l'ouvrage retrace alors la genèse psychologique, la « phénoménologie », suivant une progression soutenue, suivant une gamme, au cours de laquelle sont très heureusement notés, discutés, et, quand il le faut, réfutés, les divers systèmes de morale plus ou moins à la mode. Au cours de ces développements, les expressions heureuses, voire même saisissantes, ne

sont pas rares, telles que celle-ci, par exemple : « on finit par concevoir la vie morale comme un rapport spécial entre le *moi* actuel, empirique, et le *moi* idéal, et toute l'activité du premier finit par être considérée comme subordonnée de droit aux exigences du second » (p. 119). A noter également, entre autres jolis passages, une remarque perspicace sur les rapports du mérite et de la difficulté : le mérite ne consiste pas dans la difficulté ; celui qui fait le bien spontanément et sans effort n'a pas nécessairement moins de mérite que celui qui y éprouve de la difficulté ; si l'effort vers le bien est moralement méritoire et admirable, c'est qu'il dénote une bonne volonté qui s'essaye et s'ébauche ; mais cette bonne volonté n'est pas moins méritoire quand elle a achevé de s'identifier avec le bien moral, au point de le trouver facile (p. 128). Il semble toutefois que les auteurs n'aient pas suffisamment rendu compte du sentiment d'obligation. Ils expliquent excellemment que la conscience morale produit une sorte de dédoublement de la personnalité, par lequel on se sent obligé envers soi-même ; ils remarquent avec finesse qu'à un certain degré de développement moral, la formule de l'impératif catégorique n'est plus « *fais* ceci, agis ainsi », mais « *sois* celui-ci, donne cette forme à ta personnalité » (p. 115) : la morale ne se borne pas, en effet, à affecter la conduite de la personne, elle transforme la personne elle-même, d'où la bonne conduite jaillit alors spontanément ; et la conscience morale « atteint ainsi, à ce degré d'évolution, le maximum d'autonomie et d'unité » (p. 115), puisque le devoir devient alors une conséquence de la personnalité transformée, un impératif immanent au moi. Mais il reste à expliquer comment il se fait que le moi actuel se sente obligé, et non pas seulement sollicité, par le moi idéal dont il doit, en quelque sorte, accoucher. Comment puis-je être obligé envers moi-même, envers l'idéal de moi-même ? Le *sentiment* d'obligation s'analyse bien comme l'ont fait les auteurs, dont l'explication est *psychologiquement* suffisante ; mais l'*obligation* elle-même n'est pas justifiée *moralement* par leur explication. Je ne peux être obligé qu'envers quelqu'un qui ait le *droit* d'exiger la conformité de ma vie à l'idéal moral, et le développement de mon être vers son maximum de plénitude et de perfection : or, quel autre que l'auteur des êtres pourrait revendiquer un droit à l'épanouissement des êtres ? Aussi est-il impossible de fournir une explication suffisante de l'obligation morale, sans recourir, au-delà de la psychologie, à l'existence d'un créancier transcendant, aux droits de Dieu.

Dans une seconde partie, d'allure historique, les auteurs retracent la genèse et les progrès de la conscience morale, non plus au cours de l'évolution psychologique de l'individu, mais à travers les étapes

sociologiques de la vie des peuples. Trois fois, ils font refaire au lecteur la route de la civilisation, pour lui montrer l'universalité, l'antiquité, la permanence et les progrès de ces trois sentiments fondamentaux : le respect de la personne humaine, la justice et la bienveillance. Successivement défilent, comme dans un panorama historique, les peuples sauvages, les peuples barbares, les peuples classiques et les peuples chrétiens, préparant séculairement l'éclosion de la conscience moderne. L'irréductibilité de la morale à la sociologie historique ressort de cet exposé. Notons, en terminant, que l'ouvrage rend un éloquent et clairvoyant hommage au rôle du Christianisme dans l'histoire de la civilisation morale. Il y est, notamment, indiqué (pp. 177 et 184) comment l'humilité chrétienne dépasse la tempérance philosophique. Il est toutefois à regretter que le Catholicisme y soit méconnu et présenté comme une déformation du Christianisme, et que le protestantisme, au contraire, y soit tenu pour « un retour au christianisme primitif, en tant qu'il est essentiellement individualiste au meilleur sens du mot » (p. 203). Ici, les auteurs, comme tant d'autres, confondent la *religion* catholique avec la *politique* religieuse, qui fut parfois peu chrétienne, de ses représentants, et ils ne voient pas comment la hiérarchie ecclésiastique est compatible avec l'autonomie de la conscience.

Charles Boucaud.

IV. — SOCIOLOGIE

J. Deherme : *La Démocratie vivante*. 1 vol. in-8° de 402 pages, Grasset, Paris, 1909.

La personnalité du fondateur des Universités populaires est connue, et l'éloge de son caractère souvent fait. Pour des raisons très diverses et indépendantes de sa volonté, M. Deherme dut abandonner l'œuvre entreprise avec le dévouement qu'on sait. Je ne suis pas très sûr que cet énergique défenseur de la démocratie n'ait été un peu désillusionné par le résultat de ses expériences de pédagogue social. Pourtant M. Deherme s'acharne encore à sauver la démocratie malgré elle.

Dans ce livre volumineux et qui manque un peu de cohésion — sinon par les titres des chapitres, du moins par la substance de ces chapitres — la *Démocratie vivante*, l'auteur énumère d'abord les principaux vices du régime actuel, tels que le parlementarisme, le suffrage universel, l'esprit de parti tyrannique. Malgré ces fautes et ces

tares, M. Deherme ne désespère pas de la démocratie et s'efforce de nous prouver que toutes ces taches disparaîtront le jour où on s'appliquera sérieusement à l'organisation du régime populaire. Suffrage universel, parlementarisme, esprit de parti, sont à réformer — et à conserver en somme.

Nous voilà bien avancés ! Depuis le temps qu'on réforme, qu'on organise, l'anarchie n'a cessé de grandir. Serait-ce qu'un tel régime a fait ses preuves et que l'expérience est concluante ? M. Deherme semble doué d'un fier optimisme, et la maladie contemporaine ne l'effraye pas. Nous avons vu toutes nos libertés s'en aller les unes après les autres et faire place au socialisme démagogique, au pessimisme, à l'alcoolisme, au féminisme, à la laideur, à l'antipatriotisme. Serait-ce que la question sociale est, en définitive, une question politique plus qu'une question morale ? M. Deherme ne le croit pas. Il met sa foi dans l'économie sociale, l'action positive, l'action de classe et les syndicats, l'action organique et la coopération, l'action morale et les universités populaires. J'ignore si l'avenir lui donnera raison. Je me permets même d'en douter et ne connais rien de plus triste que son titre : la *Démocratie vivante*.

T. de Visan.

V. — HISTOIRE DE LA PHILOSOPHIE

Charles Elsee, M. A. : *Neoplatonism in relation to christianity, an essay*. Cambridge, university press, 1908, 144 pages in-12.

Le sujet traité par M. Elsee est très intéressant et très vaste ; une courte dissertation comme celle-ci ne pouvait le renouveler ni même le traiter à fond. Elle n'y prétend pas en effet ; du moins, elle expose avec aisance et avec assez d'exactitude le développement du néo-platonisme et ses rapports avec le christianisme. L'auteur semble ignorer l'allemand ; du moins il ne s'est pas servi des travaux publiés en cette langue ; c'est une cause d'infériorité notable (1) ; de plus, cet essai, publié à la fin de 1908, avait été couronné en 1901, et les livres parus depuis cette date n'ont pas été utilisés par M. Elsee (2).

J. Lebreton.

(1) Les travaux français lui sont mieux connus, cependant il ne parle de Mithra que d'après Réville et semble ignorer Cumont.

(2) Ainsi, pour ne citer que cet exemple, M. Elsee ne semble pas connaître E. Caird, *The evolution of theology in greek philosophers*, où le néo-platonisme est exposé avec tant de pénétration.

John Burnet : *Early Greek Philosophy*. 1 vol. in-8° de XII-433 pages, deuxième édition, Londres, 1908.

Les origines de la philosophie grecque, si longtemps obscures, émergent peu à peu de la brume. Parmi les travailleurs qu'il nous faudra remercier de ce résultat, il ne sera que juste de nommer M. Burnet. L'auteur nous confie, dans la préface à l'édition de 1892, que sa première pensée avait été de simplement communiquer au grand public les conclusions obtenues par les derniers travaux sur la question. Mais il s'aperçut, chemin faisant et documents en main, que tout n'était pas incontestable dans ce que la critique, allemande ou autre, nous donne comme acquis. C'est donc une œuvre originale et personnelle que nous avons sous les yeux, où les problèmes sont à nouveau repris, discutés, et, dans la mesure du possible, tranchés.

La Philosophie Grecque Ancienne est celle qui va des origines à Protagoras ; c'est l'École de Milet avec Thalès, Anaximandre et Anaximène ; c'est Pythagore de Samos et Xénophane de Kolophon ; c'est Héraclite d'Éphèse, Parménide d'Élée, Empédocle et Anaxagore ; enfin, c'est Leucippe de Milet. Il ne reste, malheureusement, de ces philosophes ou sur ces philosophes que des fragments, la plupart informes, où nos auteurs de manuels ne découvraient généralement que des affirmations incohérentes, sinon ridicules. Eh bien! non ; cela n'est pas si incohérent ni si ridicule. Que sont, au fond, ces ébauches de systèmes, sinon un effort continu de l'âme vers la vérité ? M. Burnet nous montre ces vieux penseurs troublés par les grands problèmes. Eux aussi veulent savoir, ils cherchent.

Sans inquiétude encore sur la logique et l'éthique, leur activité intellectuelle se porte toute sur la nature des choses corporelles. Le problème cosmologique les tourmente. De quoi sont faits les corps ? On les voit qui naissent, croissent, déclinent, meurent. Et cependant, il ne se produit de vide nulle part ; là où existait quelque chose, il existe toujours quelque chose. Ce qui change, ne serait-ce point seulement la forme, le fond restant un, immuable, identique ? D'autre part, cet *un*, cet *immuable* qu'est-il ? Voilà de quoi se préoccupent les anciens philosophes grecs. Un bon nombre laissent après eux un περὶ φύσεως. Φύσις, ce n'est ni le monde sensible ni le principe actif de chaque être ; c'est, comme l'explique fort pertinemment M. Burnet (p. 12 sq.), la *substance première*, l'étoffe permanente dont toutes choses sont faites. Pour les uns, comme Thalès, la substance pre-

mière est l'eau ; pour d'autres, c'est le feu ou la terre ; Anaximandre l'appelle l'indéterminé, ἄπειρον, qui n'est ni eau, ni air, ni feu, ni terre, mais quelque chose d'intermédiaire entre tout cela. Chez les Pythagoriciens, l'étoffe unique fait place au dualisme du pair et de l'impair, de l'illimité et du limité. Empédocle parle des quatre éléments qui, mêlés suivant certaines lois et séparés par des πόροι, composent toutes choses. Leucippe imagine les atomes.

M. Burnet, dont l'appareil critique est bien près d'être irréprochable, retrace d'après les meilleurs textes les divers moments de la pensée grecque primitive. Les questions de chronologie, si importantes en histoire, sont par lui largement et judicieusement discutées. L'exposé des doctrines philosophiques est précédé des fragments, d'après Diels, traduits textuellement, avec indication des variantes. On ne peut s'empêcher d'admirer l'ingéniosité avec laquelle l'auteur tire d'un mot toute une situation, toute une philosophie. Ce mot, à nous, ne dit pas grand'chose; mais il lui ouvre, à lui, de lointaines perspectives, très riches, très suggestives. Et ce qui est plus frappant c'est qu'on n'éprouve, nulle part, en le lisant, l'impression qu'il aille trop loin. Ce qu'il dit est parfaitement vraisemblable ; tout se tient, s'enchaîne, s'appelle, s'explique. Après cela, que Zeller affirme ceci, que Gomperz tienne cela, peu lui importe ; il critique et Zeller et Gomperz. Ce sont là des maîtres qu'il est permis de dépasser.

M. Burnet clôt son livre avec Leucippe. Espérons qu'il nous donnera bientôt une philosophie Socratique, qui soit, comme le présent ouvrage, claire, précise et méthodique.

René Jeannière.

A. Rey : *Les Sciences philosophiques, leur état actuel.* 1 vol. in-8° de 1042 pages, Paris, Édouard Cornély et Cie.

Ce livre contient, dans la pensée de son auteur : 1° un exposé de l'état actuel de la psychologie expérimentale et positive, et, nettement distinct, l'exposé des théories générales qui appartiennent plutôt à la philosophie de cette science qu'à cette science elle-même ; 2° un aperçu des conceptions générales des esthéticiens modernes, et des principales théories philosophiques de l'art ; 3° un bref résumé des orientations diverses qui renouvellent aujourd'hui la vieille logique et les vues générales sur l'histoire des sciences et des méthodes scientifiques et sur ces méthodes elles-mêmes ; 4° un examen des

nouvelles conceptions de la morale comparée aux anciennes, et des principales solutions que l'on propose actuellement aux grands problèmes moraux et sociaux ; 5° enfin, un historique aussi résumé que possible des grands systèmes de philosophie et des principaux problèmes de la métaphysique.

Les spécialistes relèveront, dans chacun de ces exposés, des lacunes et des inexactitudes. Pour les éviter, il eût fallu à M. Rey la science encyclopédique d'un philosophe tel que Wundt, et encore ne les aurait-il pas toutes évitées. Personne n'est aujourd'hui capable d'exposer avec compétence toutes les parties de la Philosophie et de l'histoire de la Philosophie.

La psychologie expérimentale est peut-être la moins bien traitée des diverses sciences exposées par M. Rey. Il n'y est rien dit, par exemple, des questions relatives aux Illusions et aux Hallucinations. Telle théorie est adoptée de préférence à telle autre, moins parce qu'elle explique mieux les faits que parce qu'elle cadre mieux avec les théories de l'auteur, c'est-à-dire, avec le mécanisme et le positivisme.

M. Rey nie la métaphysique. Aussi n'a-t-il consacré qu'un petit alinéa à chacune des preuves de l'existence de Dieu, qui n'ont pour lui qu'un intérêt historique.

Au point de vue de l'histoire de la Philosophie, l'auteur connaît mal Aristote et le moyen âge. On s'étonne d'apprendre que les *théologiens* du moyen âge, comme les *sceptiques* et les *sophistes anciens*, ont dénié toute valeur réelle à la science.

Il nous semble que M. Rey, au lieu de disserter *de rebus universis*, ferait mieux de consacrer son talent à l'étude approfondie et personnelle d'une question.

E. P.

NOTES BIBLIOGRAPHIQUES (1)

G. H. Luquet : *Éléments de logique formelle*. 1 vol. in-8° de 58 pages, Paris, Alcan.

Ce petit manuel étudie successivement les idées et les termes, les juge-

(1) Ces notes ne sont qu'une annonce, et n'ont aucun rapport avec le compte rendu critique qui pourra être fait dans la suite sur le même livre

ments et les propositions, les inférences immédiates, le syllogisme, enfin les principales sortes de paralogismes et les moyens de les éviter.

R. P. A. Poulain : *Des grâces d'oraison.* 6e édition, revue et augmentée. 1 vol. in-8° de 664 pages, Paris, Beauchesne.

La sixième édition de cet important ouvrage contient la solution de quelques nouvelles questions de détail et deux monographies historiques sur le « réveil du pays de Galles » et « l'extase musulmane ».

J. M. : *A propos du sentiment de présence chez les profanes et chez les mystiques.* Extrait de la *Revue des questions scientifiques.* 1 brochure grand in-8 de 124 pages.

Pour résoudre le problème du sentiment et du jugement de présence réelle dans la sensation et dans l'hallucination, il faut, non pas chercher comment l'objectif sort du subjectif, mais partir de ce fait primitif que l'intelligence humaine en quête d'une intuition de l'Être absolu tend naturellement à affirmer la réalité de ce qu'elle pense. Dans l'état mystique supérieur, elle parvient à se dégager de la multiplicité spatiale, et, échappant cependant à l'inconscience absolue, elle atteint, par une action surnaturelle de Dieu, cette intuition de l'Être qui est le terme inaccessible de son mouvement naturel.

E. Hæckel : *Histoire de la création.* 1 vol. in-8° de 602 pages, Paris, Schleicher.

Cet ouvrage, vieux de trente ans, est traduit par Ch. Letourneau sur la septième édition allemande.

Dr Karl Schwarze : *Herbert Spencer.* 1 vol. in-16 de x-132 pages, Leipzig, Teubner.

Ce petit volume comprend une courte biographie de Spencer et une étude synthétique de sa *Philosophie*, de sa *Biologie*, de sa *Psychologie*, de sa *Sociologie* et de sa *Morale*.

C. Piat : *Insuffisance des philosophies de l'intuition.* 1 vol. in-8° de 320 pages, Paris, Plon.

Cet ouvrage se présente comme une protestation contre les tentatives récentes de confisquer les droits de la raison, au nom des données de l'intuition, et d'ébranler ainsi par la base les croyances religieuses et morales.

RECENSION DES REVUES

Revue des Sciences philosophiques et théologiques. — Avril 1909. — E. Hugueny : *La Morale des idées-forces* (225-243). — Examen de la tentative de M. Fouillée pour fonder la morale sur des principes immanents et l'affranchir des hypothèses métaphysiques, de la « métamorale ». C'est l'idée-force de bonté universelle qui permet à la morale de se suffire, car de cette idée procèdent les normes particulières de l'action et leur vertu persuasive. M. Fouillée rejette les impératifs catégoriques pour y substituer l'attrait de l'idéal. Voici, en substance, son analyse : l'expérience première ou la conscience de soi révèle *a*) un sujet individuel, dégagé du tout qu'il embrasse et domine par sa propre pensée ; *b*) un objet essentiellement impliqué dans l'acte même de penser et dont le sujet se distingue, tout en lui prêtant quelques-uns de ses actes ou de ses états ; *c*) une pensée à la fois singulière et universelle, singulière par sa réalité, universelle par ses lois organiques ; *d*) une affirmation d'être qui déborde la personnalité du sujet pensant et vaut pour le monde entier des esprits. Le moi perçoit du même coup son irréductible individualité et ses liaisons nécessaires avec l'ordre total. Comment de cette donnée primitive faire jaillir la moralité ? Par l'idée-force de bonté universelle. L'idée-force est une conception enveloppant sentiment et désir et s'efforçant de se réaliser suivant son intégrale perfection. Nous ne tardons pas à constater que notre conscience est d'autant plus riche d'être et de joie qu'elle se rattache à des objets plus riches eux-mêmes, plus capables d'amplifier notre propre excellence et notre propre bonheur. Nous arrivons ainsi à l'idée-force de la bonté et de la félicité universelles, possibles et à réaliser. Et nous ne nous représentons pas seulement cet idéal, nous le voulons, nous l'aimons, nous en jouissons par avance, car l'être aimant ne peut se hausser jusqu'au désintéressement absolu sans énerver par là même tout élan et se condamner à la souveraine indifférence. Le bien universel, d'ailleurs plus ample que le bien de l'humanité, c'est donc le suprême désirable le suprême persuasif. Ce n'est pas une réalité déjà posée hors de nous, mais un idéal qui soulève vers lui la raison, le sentiment et la

volonté ; c'est l'union du plus haut intelligible avec la beauté, le bonheur, la plénitude du vouloir et du pouvoir. A cet idéal, chacun de nous doit, pour sa part et dans sa sphère d'action, conférer la réalité. La valeur objective en est incertaine, mais cette incertitude est une condition de la moralité pratique. Peut-être travaillons-nous pour une chimère ; l'essentiel est que l'on agisse comme si le souverain idéal était déjà ou pouvait devenir la réalité souveraine. M. Fouillée oublie ce qu'il écrivait dans l'*Introduction* de son livre : Les *comme si* ne sont plus de mise en morale. Nous laissant dans l'ignorance sur la réalité du but auquel nous rapportons nos sacrifices, il enlève à l'idée-force de bonté universelle le pouvoir de persuasion qu'elle tire de son contenu. D'ailleurs, quelle prise aurait une telle morale sur la masse, toujours victorieusement sollicitée par les attraits inférieurs ? L'idée-force ne s'objective pas par sa propre vertu. Elle n'émeut l'individu qu'en intéressant des besoins réels ; il lui faut des éléments de vérité pratique pour évoluer et se faire action. Si l'homme conçoit un idéal, il ne le poursuit qu'autant qu'il le juge réalisable, et il le juge réalisable parce qu'il le sait vivant dans l'Être infini. Communier à la science et à l'amour de cet Être tout parfait, voilà le souverain bien ; obéir à sa volonté, voilà l'indispensable règle. Cette loi ne saisit point du reste notre nature du dehors et par force. Elle se dessine en notre conscience et nous attire plus qu'elle ne s'impose. Aux contradictions d'un étroit égoïsme, elle doit bien présenter un impératif formel ; pour le juste, elle se fait amour. Enfin le succès plénier de la divine sagesse dans le monde, succès indubitable et ressort de l'action morale, établira ce règne de l'universelle félicité auquel, hélas! ne conduiraient nullement les idées-forces de M. Fouillée.

Th. Heitz : *La Philosophie et la Foi chez saint Thomas d'Aquin* (244-261). — Saint Thomas, au XIIIe siècle, passa pour un novateur ; c'est qu'il purifia la philosophie des restes d'augustinisme qui en contrariaient la cohésion. Saint Thomas fut un aristotélicien décidé. Sa théorie de la science repose sur le fondement de l'abstraction. L'intelligence découvre sous les caractères particuliers de l'image la *nature* de l'objet matériel. Cette nature, conçue à part des déterminations individuelles, rend possible toute la série des opérations de l'esprit. Savoir, c'est tenir avec certitude la vérité à cause de son évidence naturelle. Mais bien des fois ni l'expérience sensible ni la considération des termes à mettre en rapport ne permettent à l'esprit d'affirmer sans crainte d'erreur. Il y a doute, opinion ou foi, suivant que l'on suspend tout jugement, ou que l'on donne une adhésion timide, ou enfin que l'on cède à un ordre de la volonté commandant

un assentiment ferme, bien qu'inévident. La volonté, dans ce cas, suit un motif dont la valeur légitime son intervention souveraine. Le catholique admet comme vrai absolument le contenu de la révélation divine, à raison même de l'autorité infaillible qui en garantit la certitude. Du reste, aucune vérité ne peut être en même temps, et sous le même point de vue, objet de foi et de science. La foi est préparée par l'examen réfléchi des motifs de crédibilité, mais à aucun titre ces motifs ne prétendent à démontrer les propositions révélées. La certitude de foi l'emporte sur toute autre, à ne considérer que l'efficacité de son objet formel, la vérité subsistante. Elle pacifie moins cependant l'intelligence du croyant, car elle ne l'éclaire pas d'une lumière directe. La foi ne peut être obtenue par des voies purement humaines : il y faut l'action de la grâce. Sur les données révélées s'appuie la théologie. C'est une science authentique, puisque ses principes sont évidemment connus dans la science supérieure de Dieu et des élus. Sa méthode est la méthode d'autorité, bien qu'elle fasse usage de l'argumentation philosophique pour introduire, illustrer ou défendre son propre objet ; toutefois, comme on l'a déjà dit, elle ne démontre jamais les mystères qu'elle enseigne. La philosophie n'est pas absorbée par la théologie, mais elle la prépare. « Le portique primitif des connaissances rationnelles devient partie et voie d'accès dans le vaste sanctuaire de la sapience chrétienne. »

Notes. — I. R. Garrigou-Lagrange : *La distinction réelle d'essence et d'existence et le principe d'identité* (308-313). — On essaie de rattacher la distinction réelle d'essence et d'existence au principe d'identité. « Pour rendre intelligible en fonction de l'être une multiplicité d'êtres possédant une détermination commune, un acte commun, il faut nécessairement admettre en chacun d'eux une puissance réelle, ontologiquement distincte de l'acte. » Or, l'existence dans les créatures est l'actualité suprême, le dernier achèvement ; elle est multipliée de fait ; il y a donc en chaque créature une puissance réelle, ontologiquement distincte de l'acte d'exister. Nier cette distinction reviendrait à supprimer le principe d'identité, puisque ce serait vouloir différencier les êtres par une réalité commune à tous.

II. H.-D. Noble : *Le sens traditionnel du mot « passion »* (313-319). — Le mot de « passion » que la scolastique, suivie en cela par Descartes, appliquait à tout acte, quel qu'il fût, de l'appétit sensitif, reçoit aujourd'hui dans la psychologie courante une signification plus restreinte. On distingue la passion de l'émotion et on semble y voir, comme M. Ribot, une émotion prolongée et intellectualisée, une habitude affective. Mais le sens traditionnel reste le mieux fondé. Tout

phénomène affectif d'ordre sensible entraîne une altération du rythme vital, et c'est là ce que saint Thomas désigne sous le nom de passion, le sujet étant alors *patient* dans l'acception la plus stricte et la plus adéquate.

Bulletin de Philosophie. — III. H.-D. Noble : *Psychologie* (320-341). — IV. M. Barge : *Logique* (341-352).

Annalen der Naturphilosophie, dirigées par W. Ostwald. Vol. VIII 1 et 2 (1909).

W. Ostwald : *Psychographische Studien, III Michaël Faraday* (1-52). — Les renseignements biographiques utilisés ici sont puisés dans Bence Jones : *The Life and Letters of Faraday,* deux vol. Lond. 1870; mais c'est moins la vie que la psychologie du savant et du travailleur passionné que l'on a en vue dans cette étude. Elle ne le cède guère en intérêt ni en importance comme document psychologique à celle précédemment consacrée par l'auteur par Humphry Davy (vol. VI, 1907).

Johan Zmavc : *Ueber das Grundegsetz der neuen und der alten Ethik* (53-57). — (Sur la loi fondamentale de la nouvelle et de l'ancienne éthique.)

Jul. Baumann : *Das Wesen der Mathematik* (58-62) (L'*Essence de la mathématique*). — Note sur la communication faite sur le même sujet par le prof. Woss à l'Académie bavaroise des Sciences.

Adolf Mayer : *Alltägliche Schnitzen in der praktischen Logik* (63-81) (*Nos erreurs journalières de logique*). — Exemples de ces erreurs : croire que l'on ne modifie pas un ensemble assez considérable par une légère addition ou soustraction : les maîtresses de maison optimistes accueillent sans inquiétude un invité inattendu et elles s'effraieraient d'en voir arriver une douzaine ; cependant le premier prendra $\frac{1}{n}$ du dîner, les autres une part bien moindre : $\frac{1}{n + 12}$. Autres sophismes : *non causa pro causa, post hoc ergo propter hoc,* tout ou rien (auquel on oppose parfois l'adage : *semper aliquid*), la généralisation hâtive, etc... sans compter l'influence souvent ignorée de nous-mêmes, de nos intérêts et de nos passions.

W. Fulda : *Die Motive des Handelns* (82-94) (*Les motifs d'agir*). — Il y a des êtres dont le caractère est de s'accommoder aux circonstances extérieures ; d'autres — *êtres de civilisation* — qui réagissent sur leur milieu pour se l'adopter. Ces deux types sont définis par les cas limités d'une équation précédemment proposée par l'auteur (*Ibid.*, VI, p. 451). Il semble que l'effort humain soit dirigé de façon à assurer la continuité de l'existence humaine, ce qui ne se peut qu'en tendant à passer de l'adaptation passive à l'adaptation active.

Hans Witte : *Die Ablehnung der Materialismus-Hypothese durch die heutige Physik* (95-130) (*Réfutation de l'hypothèse matérialiste par la physique d'aujourd'hui*). — On peut distinguer un matérialisme physique et un matérialisme biologique, puis un matérialisme universel qui est un système philosophique plutôt scientifique de la nature entière, un monisme. Au point de vue physique, l'insuffisance de l'hypothèse matérialiste se manifeste principalement dans l'explication des phénomènes électriques. Réfutation du réalisme de Hæckel : en admettant la réalité de l'éther continu, il accorde lui-même que les principes essentiels du mécanisme (la discontinuité atomique et les interactions des atomes) ne suffisent pas à l'électrodynamique contemporaine. Si l'on admet que les phénomènes physiques sont impliqués dans les phénomènes physiologiques, le matérialisme se trouve également écarté comme hypothèse fondamentale de la biologie.

Hans Witte : *Die Monismusfrage in der Physik* (131-135) (*La question du monisme en Physique*). — L'impossibilité de fonder toute la physique sur la mécanique doit exciter les savants à chercher dans l'électrodynamique le fondement de la mécaniqne elle-même et de toute la physique.

Oskar Nagel : *Bemerkungen über Ethik und Pädagogik* (137-152). *Remarques sur la morale et la pédagogie*). — Ostwald (et Mach) en réfléchissant sur la nature du bien et du bonheur arrive à cette conclusion : le bonheur le plus grand et le mieux assuré est celui qui a la base la plus étendue ; c'est celui que l'on trouve à rendre les autres heureux. On veut montrer ici que « la conception énergétique » (*sic*) du bonheur et du bien, outre qu'elle s'accorde avec notre philosophie de la science, résulte de l'enseignement des sages de tous les temps : depuis l'antiquité chinoise (Cf. les Yi King) et grecque jusqu'à Gœthe, Schiller, etc... La pédagogie devrait s'inspirer de ces remarques.

Heinrich Lövy : *Das Ende vom Lied* (153-175) (*La fin de la mélodie*). — La musique contemporaine est moins riche en mélodies que celle des maîtres classiques. Les compositeurs tendent à renouveler la mélodie en l'affranchissant de cette loi statistique fournie par la lecture des classiques : n'utiliser jamais de suite, — sans motifs spéciaux — deux intervalles supérieurs de deux tons à la tierce majeure. Mais le renouvellement le plus riche de promesses serait, sinon celui des rythmes et des mouvements qui ont des limites mathématiques et physiologiques, du moins celui de l'échelle musicale.

Jul. Baumann : *Persönnliche Erinnerungen an Hermann Lotze* (175-182) (*H. Lotze, souvenirs personnels*). — Détails sur le caractère et la

santé du philosophe formant une intéressante contribution à sa « psychographie ».

Karl Hoffmann : *Ueber Korrelationen von Unterschieden bei Organismen* (183-199) (*Sur les corrélations des différences organiques chez les animaux*). — Tentative pour exprimer au moyen d'une loi mathématique statistique les différences des connexions organiques chez deux individus et d'évaluer ainsi leur parenté.

R. Seligmann : *Synthèse der Empfindungen* (200-213) (*Synthèse des sensations*). — Les sensations ne sont pas isolées, mais solidaires les unes des autres. Elles sont des « moments de contact » et des « sentiments de contact » : comme telles, elles sont unité. — Mais comme liées à d'autres, sans lesquelles elles ne sauraient se produire, elles sont dualité. C'est le sentiment de contact qui donne à la sensation son aspect d'unité synthétique.

F. Wald : *Mathematische Beschreibung chemischer Vorgänge* (214-265) (*Représentation mathématique de phénomènes chimiques*). — Cette importante étude illustre et confirme les idées que l'auteur n'a cessé d'exposer dans les *Annalen* depuis leur apparition, sur les concepts fondamentaux de la chimie et le véritable objet de cette science. C'est la réaction même plutôt que la composition des corps qu'il importerait d'étudier. C'est ce que permettrait une représentation symbolique du phénomène, des conventions spéciales faisant apercevoir aisément sur la figure, ou d'après son équation, ce qui est changement physique et ce qui est changement chimique.

W. Oswald : *Das system der Wissenschaften* (266-272) (*Le système des Sciences*). — L'auteur pense que la classification de Comte doit être aujourd'hui rectifiée et complétée ainsi : I. Sciences fondamentales. Concept principal : l'ordre. 1° Doctrine du divers et Logique ; 2° Mathématique ; 3° Géométrie et Phoronomie. II. Sciences physiques. Concept principal : l'Énergie ; 4° Mécanique ; 5° Physique ; 6° Chimie. III. Sciences biologiques. Concept principal : la Vie ; 7° Physiologie ; 8° Psychologie ; 9° Culturologie (Science de la civilisation).

Archiv für Geschichte der Philosophie. — Octobre 1908. — Dr J. Stilling, professeur à l'Université de Strasbourg : *A propos du problème de la liberté sur le fondement de la théorie kantienne des catégories* (1-27) (2° article) (Cf. la Revue, p. 485). — La liberté peut très bien coexister à la nécessité, puisque la liberté n'est qu'un sentiment. La liberté règne comme apparence dans le domaine subjectif, mais la nécessité règle l'existence des objets. Et qu'on ne dise pas que n'exister que dans le sentiment soit peu de chose. La vie serait insupportable sans le sentiment de la liberté. — Quant à la *responsa-*

bilité, envisagée au point de vue du *droit*, elle signifie que ma volonté s'est manifestée telle qu'elle est dans telle action donnée ; au point de vue *moral*, elle est la réponse à cette question : mais pourquoi ma volonté est-elle ainsi ? La réponse objective et transcendante au pur sentiment subjectif est la détermination nécessaire du présent par le passé, par tout le passé jusqu'à la terre d'où nous sommes sortis ; la réponse subjective et immanente, grand facteur de progrès, est la capacité plus ou moins grande d'identifier mon intérêt particulier à celui de la plus grande collectivité possible ; cette capacité existe à l'état de tendance chez tout homme, et même chez l'animal, mais alors inconsciemment. Quand je l'ai, et dans la mesure où je l'ai, je suis responsable.

Prof. Dr O. Gilbert, à Halle : *Jugements d'Aristote sur la doctrine de Pythagore* (28-48). — L'auteur rappelle, en effet, les jugements d'Aristote sur cette doctrine, mais en les critiquant, et il nous donne, somme toute, son interprétation de la doctrine de Pythagore d'après ce que nous ont conservé les différents historiens de l'antiquité, et spécialement Aristote. La distinction entre πέρας et ἄπειρον n'est point sortie de la distinction entre Ἄρτιον et περιττόν, mais c'est le contraire qui est vrai. Ἄπειρον, c'est, chez Anaximandre, la nature indéterminée et en forme et en grandeur ; pour les Pythagoriciens, qui ne connaissent pas de matière au-delà du ciel, c'est la matière indéterminée seulement quant à la forme. Πέρας, c'est la forme, c'est l'εἶδος, l'apparence extérieure des corps, leur surface avec les limites, lignes et points. Les Pythagoriciens diffèrent des Ioniens et des Éléates en ce qu'ils considèrent spécialement cette forme extérieure et négligent le contenu. On comprend alors l'importance qu'ils attribuent aux nombres, car rien n'est plus facile que de représenter par des nombres des surfaces et des lignes qui sont elles-mêmes des rapports de nombres. D'où les nombres peuvent devenir les similitudes et les symboles des choses. C'est ainsi qu'on peut et doit comprendre que le nombre est l'essence des choses. Aristote ne dit-il pas lui aussi que l'εἶδος est l'essence de la chose, or, le nombre ou l'εἶδος c'est la même catégorie. D'autres symboles furent ensuite employés pour représenter πέρας et ἄπειρον ; par exemple, d'abord, la monade et la dyade ; puis l'impair et le pair, le mâle et la femelle, la droite et la gauche, etc. Mais ce ne sont que des expressions diverses, des signes, des symboles, des formes changeantes du πέρας qui a dans ses lignes et ses surfaces l'essentiel, le caractéristique ; à ces formes changeantes on cherche à trouver des qualités opposées que l'on attribue à l'ἄπειρον.

Max Schlesinger, à Berlin : *L'histoire de l'idée de symbole dans la philosophie. Ancienne philosophie grecque* (49-79). Extrait d'une *Histoire du Symbole* encore en préparation. — L'auteur étudie l'idée de symbole à son origine même, dans l'école orphique d'Onomacritos et dans Pythagore, puis chez Héraclite l'obscur, dans Théognis, dans Philolaos, Empédocle, etc. Le démon de Socrate lui paraît n'avoir eu rien de symbolique, c'était une réalité, un dieu comme les autres. Enfin il retrouve des traces de symbolisme, non seulement dans Platon, mais même dans un esprit très peu enclin à se servir des symboles, dans Aristote.

A.-E. Haas : *Points de vue esthétiques et théologiques dans la physique ancienne* (80-113). — La beauté, la finalité, qui règnent dans la nature étaient pour les anciens un fil conducteur pour comprendre les phénomènes. Telle chose existant, telle chose doit être aussi, sans quoi la nature ne serait pas aussi belle, ni aussi ordonnée que nous le pensons ; ainsi raisonnaient ces sages. L'auteur poursuit dans le détail cette conception du monde : I° dans l'idée qu'on se fit du ciel et de la terre ; II° dans l'harmonie des nombres, surtout 2, 3, 5, et l'harmonie des sphères ; III° dans l'harmonie des formes géométriques des premiers éléments ; IV° dans le principe du moindre effort et du plus grand effet ; V° dans le panpsychisme ancien, qu'il retrouve déjà dans la fameuse parole de Thalès : « Le monde est plein de dieux » ; et il termine en montrant dans un VIe paragraphe la grande importance qu'a eue cette conception esthétique pour le développement de la physique grecque.

Prof. Bréhier, à Laval (Mayenne) : *La théorie des incorporels dans l'ancien stoïcisme* (114-125) (en langue française). — Les stoïciens n'admettant, d'une part, qu'il n'existe que des corps, et, d'autre part, que les corps trouvent en eux-mêmes leurs déterminations et leurs limites, se trouvent amenés à dire que les corps ne peuvent agir les uns sur les autres, ces modifications ne sont pas des propriétés, mais des attributs, de simples manières d'être qui ne doivent point être classées parmi les êtres. Ces attributs sont les *incorporels*. Il y a ainsi deux plans d'êtres : « d'une part, l'être profond et réel, la force, d'autre part, le plan des faits qui se jouent à la surface de l'être, et qui constituent une multiplicité sans fin et sans lien d'incorporels. » Il en résulte une conséquence très importante en logique. L'attribut logique est l'attribut des choses dont il a été parlé plus haut, le fait. Dans leur irréalité et par elle, ils peuvent coïncider. Il en résulte qu'il n'y a de liaison possible que celle d'identité. Les stoïciens ont cherché à dépasser le raisonnement identique, mais ils n'ont pu le faire qu'au

prix d'inconséquences et d'arbitraire. Ils n'ont à aucun degré l'idée de loi exprimant le rapport des événements entre eux.

Kant Studien. — Aout 1908. — Dr Oskar Ewald : *La philosophie allemande en 1907* (197-238). — Revue du mouvement philosophique en Allemagne. L'auteur le considère dans la lumière que projettent sur toutes les autres publications de l'année les deux séries d'articles : *la philosophie au commencement du XXe siècle,* en l'honneur de Kuno Fischer, deuxième édition, et *Philosophie systématique,* dans la collection : *Kultur der Gegenwart.* Les grands traits de ce mouvement philosophique sont le rapprochement toujours plus étroit entre la philosophie et les sciences, la place centrale qu'occupe Kant et le criticisme, enfin, une tendance très accentuée à revenir, partiellement du moins, à l'étude et à l'utilisation des grands systèmes idéalistes : Fichte, Schelling, Hégel. L'auteur passe en revue les principales œuvres parues dans l'année et en fait la critique en quelques mots.

A. Stadler : *La position de question comme principe de connaissance et l' « Introduction » à la « Critique de la Raison pure »* (239-248). — Kant ne se demande pas si la connaissance est possible, il suppose qu'elle est possible, car il *veut* qu'elle le soit. Ceci posé, dès que la Raison sait ce qu'elle veut, quand elle veut connaître, elle sait, puisque cette connaissance est possible, ce qu'il faut supposer pour que vraiment elle le soit. Mais savoir ce qu'on veut précisément, quand on veut connaître, c'est poser une question. Donc poser la question est le point de départ, et ce qu'il y a de plus important dans la connaissance.

R. v. Schubert-Soldern : *Les principes de l'Esthétique étudiés du point de vue de la théorie kantienne, de la Critique du jugement librement interprétée* (249-274). — Ce n'est qu'un premier article. L'auteur étudie les caractères de la beauté, sa subjectivité qui vient de ce que le jugement esthétique est l'expression d'une harmonie qui existe entre l'objet dénommé bon et le monde intérieur de l'âme de celui qui porte ce jugement, sa valeur universelle qui vient de son caractère désintéressé, de son indépendance au moins relative de tout contenu, enfin de l'harmonie entre le jeu de l'imagination unissant les éléments esthétiques entre eux sous des relations variées et l'intelligence qui juge. (L'auteur, tout en restant fidèle aux principes de Kant, les étend, les restreint et les critique de telle sorte, que son étude est bien plus une œuvre originale qu'un travail historique.)

August Messer : *La Cosmothéorie de Heinrich Gomperz* (275-303). — A propos d'un livre paru il y a déjà quatre ans : *Weltanschauungs-*

lehre et qui comprendra quatre volumes. M. A. Messer nous parle du premier volume *Méthodologie*. Le système de M. Gomperz, sa cosmothéorie, puisque lui-même l'appelle ainsi, est caractérisé par lui-même un *pathempirisme*. Cela veut dire qu'en place des catégories intellectuelles de Kant, il propose d'expliquer la synthèse de la multiplicité par l'action unifiante du sentiment.

Prof. P. Menzer, de Marburg : *Lettres de Kant récemment découvertes* (304-312). — Cinq lettres de Kant. La première, 31 décembre 1782, sur l'épidémie d'influenza qui commença à sévir en Europe cette année-là ; la deuxième traite des articles de vulgarisation qui occupaient ses loisirs au moment où il préparait la publication de la *Critique*, 31 décembre 1784 ; la troisième, 16 Octobre 1792, accorde à R.-G. Raht l'autorisation de faire une traduction latine de la *Critique ;* dans les deux dernières, 19 avril 1797 et 6 février 1798, Kant demande au médecin Professor Hufeland des conseils pour sa santé.

Dr H. Romundt : *Proposition de modifier un texte de la Critique de la Raison pratique* (313-316). — Il s'agit du fameux texte « Devoir ! nom sublime et grand, etc. » première partie, liv. I, chap. III, *des mobiles de la Raison pure pratique* (trad. Picavet, p. 155). L'auteur est mécontent du membre de phrase : « Loi qui trouve *d'elle-même* accès dans l'âme et qui *cependant* gagne elle-même *malgré nous* la vénération » ; il trouve que l'opposition indiquée par la forme de la phrase n'est pas dans le contenu de la phrase, et il propose : « Loi qui *ne* trouve *pas d'elle-même* accès dans l'âme, etc. ». MM. B. Bauch et P. Natorp trouvent au contraire que l'opposition existe suffisamment en conservant le texte de Kant, l'opposition étant surtout entre cet *accès* que la loi morale trouve d'elle-même en nous et la *vénération* qu'elle nous inspire malgré nous, ce qui est une analyse très fine du devoir. La correction leur semble mettre en péril l'autonomie de la loi morale.

Mind. — Avril 1909. — F.-C.-S. Schiller : *Le Solipsisme* (169-183). — Qu'est-ce que le Solipsisme ? C'est la doctrine que toute existence est expérience; et que l'expérimentateur est unique, savoir le solipsiste. Cette doctrine est plus répandue qu'on ne le pense, mais c'est à tort qu'on l'attribue aux humanistes, car l'humanisme est essentiellement une philosophie sociale, et par là pluralistique. Au contraire, on a raison de ranger Aristote parmi les solipsistes. De fait Dieu, tel que le dépeint le Stagirite, est un solipsiste incorrigible, dont le seul intérêt est son expérience à lui (νόησις νοήσεως) ; or, Aristote ne craint pas de nous proposer la vie divine comme l'idéal

humain. Bien que l'humaniste ne soit nullement solipsiste, il n'est pas disposé à affirmer, comme font d'autres, que le solipsisme est une théorie rationnellement impossible et absurde. Le fait que la théorie existe démontre sa possibilité. L'humaniste commence tout bonnement en postulant la pluralité des êtres, et comme ce postulat fonctionne admirablement, l'humaniste se trouve confirmé dans sa manière de voir. Admettant l'existence d'esprits autres que le sien, force est bien à l'humaniste de leur concéder le droit de penser autrement. Il ne s'ensuit pas pourtant que le solipsisme est aussi raisonnable que l'humanisme ; pour peu qu'il y pense, le solipsiste doit le trouver fort étonnant et ennuyeux de rencontrer partout contradiction et résistance d'êtres, qui, selon son propre système, ne sont que des créatures de son esprit.

L'article, écrit avec la verve habituelle de l'auteur, est basé sur les réponses données à une question récemment posée aux examens académiques d'Oxford, et fournit une contribution importante, bien qu'indirecte, à la littérature de l'humanisme pragmatique.

Le professeur Baillie : *Le Réalisme naturel du professeur Laurie* (184-207, continuation d'un article précédent). — Ici il est plus particulièrement question de deux grands problèmes de la métaphysique : de Dieu et de l'immortalité de l'âme. Une certaine friction, résultat de l'opposition, semble essentielle à l'existence individuelle. Dieu doit être conçu comme un Esprit en difficulté, d'où il sort peu à peu. Notre devoir est de Lui donner notre coopération et notre sympathie ; collaborer et souffrir avec Dieu, voilà la meilleure façon de trouver la paix intérieure. Quant à l'âme, on ne saurait donner une preuve démonstrative de son immortalité ; une telle preuve serait la ruine de l'économie divine qui veut que l'immortalité soit objet de foi et non de démonstration. Il est d'ailleurs bien incertain que tout homme soit digne de la vie éternelle. Il est très possible que la permanence de l'âme dans l'outre-tombe dépende de la façon dont elle s'est réalisée durant la vie présente. Il est même possible que la foi dans une vie future soit une condition de l'immortalité, en même temps que le caractère par lequel nous pouvons dès cette vie reconnaître l'homme qui sera digne de l'immortalité. Le moins qu'on puisse dire, c'est que l'homme qui cherche ici-bas l'union avec Dieu est en train de se rendre immortel.

T. Loveday : *Certaines objections contre la Psychologie* (208-230). — La philosophie, du moins en Angleterre, se comporte autrement à l'égard des sciences physiques qu'à l'égard de la psychologie. Aux sciences physiques, pourvu qu'elles ne se mêlent pas à la métaphy-

sique, la philosophie ne veut aucun mal ; le seul reproche qu'elle serait disposée de faire au biologiste, par exemple, est de vouloir empiéter sur le domaine métaphysique. A la psychologie on fait un grief tout contraire ; on se plaint qu'elle est trop peu métaphysique. Le fait est, que, selon une certaine école, la psychologie est, ou entièrement, ou en partie, un objet propre de la métaphysique. L'article vise surtout les objections formulées par M. Prichard (voir *Revue de Philosophie*, 1908, p. 437).

R.-A.-C. Macmillan : *Le jugement réflectif, point culminant de la philosophie critique* (231-243). — Bien que la Critique du Jugement ait fait son apparence après la Critique de la Raison pure et la Critique de la Raison pratique, l'idée qui y domine fut présente à Kant bien avant. Déjà en 1764 il avait publié un traité sur le sentiment du Beau et du Sublime, où il proposa d'attribuer un caractère esthétique à la science. Cette idée ressort plus clairement dans la Critique du jugement. On peut se demander le sens du terme « réflexion » tel qu'il est ici employé. Réflexion a chez Kant une signification assez large ; il admet même de la réflexion chez les animaux. Au fond la réflexion kantienne semble résulter de la satisfaction d'un désir. On a communément fait à Kant le reproche d'avoir voulu réduire le sentiment à la connaissance ; ce qu'il a fait est précisément le contraire.

Nécrologie. — Le professeur Simon Sommerville Laurie, dont il a été question plus haut, est mort le 1er mars 1909, à l'âge de 79 ans.

The Journal of Philosophy, Psychology and scientific Methods. — 7 Janvier 1909. — H.-R. Marshall : *Le plaisir et la peine sont-ils des sensations ?* (l'auteur dit : *algedonics and Sensationalism*) (5-13). — A propos du livre de Titchener : *The psychology of Feeling and Attention*. M. Titchener considère le plaisir comme une sensation, de même Stumpf et Külpe. (Pour ce dernier il doit y avoir méprise, M. Külpe a soutenu au Congrès de Philosophie la thèse contraire, voir *Revue*, février 1909, p. 206-207.) M. Marshall distingue le plaisir et la peine de la sensation ; dans son livre *Pain-Pleasure and Aesthetics* il a prétendu montrer que le plaisir et la peine sont une caractéristique générale et comme une qualité de toutes nos représentations, et impliquent surtout divers degrés d'activité ou de passivité, des éléments nerveux qui accompagnent ces représentations. L'auteur défend ici la même thèse et répond aux objections que M. Titchener et avant lui M. Külpe lui ont faites : 1° le sentiment de plaisir-peine ne peut être un attribut de la sensation au même titre que l'intensité ou la durée, puisque lui-même comme sentiment pos-

sède ces mêmes attributs d'intensité et de durée. L'auteur répond que le plaisir-peine ne possède point ces attributs à moins que dans la ligne réflexe l'esprit ne le prenne spécialement comme objet; 2° La suppression d'un attribut de la sensation n'a lieu que par la suppression de la sensation elle-même, mais le plaisir peut disparaître et la sensation demeurer. Réponse : l'indifférence n'est qu'un point de transition du plaisir à la peine ou inversement.

Discussion. — Professeur Dewey : *Objets, donnés et existences, réponses au professeur Mc Gilvary* (13-21). — Le professeur Mc Gilvary dans un précédent article du *Journal of philosophy,* vol. V, pages 589, a reproché au professeur Dewey de n'admettre comme faits ou objets, non de purs donnés, mais des donnés tout pénétrés et transformés par des idées ou jugements. M. Dewey ignorerait ainsi ou négligerait tout au moins les donnés de premier ordre absolument pur de tout alliage de pensée. Il admettrait le fait de l'existence de l'hémisphère invisible de la lune sur un pied de parité parfaite avec le fait de l'existence de l'hémisphère visible. — A ces reproches M. Dewey répond : 1° qu'il distingue entre ce qu'on est convenu d'appeler des donnés des *datissima datorum;* 2° que son contradicteur, par l'exemple même qu'il choisit de l'*hémisphère* visible de la lune comme d'une donnée absolument immédiate, confond les donnés absolument purs avec les donnés déjà élaborés par l'intelligence; 3° que le professeur Mc Gilvary se met en conflit avec la science en attribuant aux données immédiates une valeur capitive supérieure à celle des objets qui sont la conclusion d'un jugement. La science n'est pas la pure observation, mais l'expérience désignée et l'harmonie des différentes données.

21 Janvier. — Rolph Barton Perry : *L'inaccessibilité de l'esprit* (29-36). — L'esprit d'autrui, c'est-à-dire sa conscience, sa pensée, nous est-il *particulièrement* inaccessible? ou n'y a-t-il entre la connaissance de la pensée d'autrui et la connaissance de tout autre objet qu'une simple différence de degré, celle-ci étant moins difficile que celle-là, mais toutes deux étant des connaissances directes? L'auteur ne reconnaît qu'une différence de degré. Il avait expliqué naguère dans le *Journal of Philosophy* la connaissance du passé par une connaissance *directe* et non par une inférence. De même nous connaissons la pensée d'autrui *directement* et non par inférence. Le geste que je fais pour indiquer la bague que je porte au doigt n'empêche pas que mon interlocuteur ne la connaisse directement, le langage n'étant qu'un signe plus compliqué que ce geste manifeste directement la pensée qui lui donna naissance.

Ch. H. Judd : *Qu'est-ce que la perception?* (36-44). — On a reproché à M. Ch. Judd de n'avoir pas assez mis en lumière comment la perception dépend de l'expérience passée. M. Judd répond que c'était à dessein. Il ne faut point introduire dans la perception des facteurs revécus, comme s'il y avait un complément par l'esprit (idées, jugements) de ce qui est perçu. La perception ne dépend que d'éléments actuellement en action. Il y a sans doute usage de l'expérience passée, mais à la manière dont l'animal utilise l'expérience de la race, il n'est point nécessaire que ce soient des facteurs *idéaux*.

Le VIIIe Congrès annuel de l'Association philosophique américaine. — Il a eu lieu à Baltimore les 29, 30, 31 décembre 1908. Plus de la moitié des communications étaient sur les problèmes de logique. A remarquer un vœu exprimé par deux communications différentes et demandant la constitution d'un terrain commun et connu, d'une plate-forme philosophique. Les philosophes s'accorderaient sur un *minimum* de vérités qui seraient la base de toute construction ultérieure. Alors la philosophie à l'instar des sciences pourrait se développer. A noter aussi une grande discussion d'ailleurs infructueuse, sur l'*Idéalisme* et le *Réalisme*.

The Monist. — Avril 1909. — Dr Richard von Garbe, recteur de l'Université de Tübingen : *Akbar, empereur de l'Inde* (161-201). — Tableau de la vie et des mœurs au XVIe siècle.

J.-L. Heiberg, prof. à l'Université de Copenhague : *Un traité d'Archimède récemment découvert* (202-224). — Traduction du traité d'Archimède découvert en 1906, à Constantinople.

David Eugène Smith : *Commentaire sur le traité d'Archimède précité* (225-230). — La grande valeur de ce manuscrit consiste surtout en ce que : 1° Il jette une nouvelle lumière sur les relations d'Archimède et d'Eratosthène ; 2° il met à nu la méthode de travail d'Archimède dans la découverte des vérités mathématiques, et montre qu'il procédait par intuition et même par mesures et ne vérifiait que plus tard par la stricte analyse les résultats obtenus ; 3° Il établit définitivement qu'Archimède a vraiment découvert les propriétés du cylindre et de la sphère, dont on lui faisait honneur... ,

H. Poincaré : *Le choix des faits* (231-239). — Pour constituer la science, il faut choisir les faits. On choisit les faits les plus intéressants, c'est-à-dire ceux qui ont le plus de chance de se reproduire, et ces faits sont les faits « simples ». Mais où trouver le fait simple ? On l'a cherché dans l'infiniment grand (astronomie) et dans l'infiniment petit (biologie, chimie, etc...). Dès que le retour du fait est assuré, qu'il est un fait « régulier », il cesse de nous intéresser, parce qu'il ne

nous apprend plus rien. C'est l'exception alors qui nous intrigue et nous stimule.

C.-H. Cornill : *La musique dans l'ancien testament* (avec gravures) (240-264).

Percy Hughes : *Quelques opinions courantes, jugées dans la lumière de la doctrine d'Héraclite* (265-268). — Le matérialisme, les théories du progrès indéfini, le pessimisme, l'espérance chrétienne du monde renouvelé, tout cela a été réfuté victorieusement par Héraclite !

Anton Thomsen : *L'histoire naturelle de la religion de David Hume* (269-288). — Un auteur anonyme a publié une édition de cet ouvrage de Hume chez Ward, Lock and Bowden ; mais en a, paraît-il, supprimé des phrases capitales, et cela par « bigoterie ». Pour s'opposer à cette « abominable falsification », M. J.-W. Robertson a entrepris une édition à bas pris et très consciencieuse du même ouvrage. L'auteur de l'article veut favoriser de son mieux cette entreprise en donnant une orientation générale au lecteur ; car « il faut retourner à l'ouvrage classique sur la science religieuse et courber respectueusement nos têtes devant le grand fondateur de cette science ».

Francis C. Russell : *Un moderne Zénon* (289-308). — L'auteur s'en prend à la géométrie de Lobatchevsky et « prouve » le postulat d'Euclide ; il ajoute modestement : « Il se peut qu'il y ait dans tout cela quelque chose que je ne saisisse pas bien » (303).

Critiques et discussions.

Rivista di Psicologia Applicata. — Janvier-Février 1909. — G.-C. Ferrari : *La grande importance des choses insignifiantes* (1-5).

Pio Foa : *Problèmes de pédagogie sexuelle* (6-9). — M. Foa trouve que l'Église et l'École se trompent en voulant combattre et réprimer l'instinct sexuel. Il serait préférable de guider l'évolution de cet instinct, de le diriger, de l'éduquer. C'est l'œuvre de la famille, et encore plus l'œuvre de l'école. Dans le programme des écoles, M. Foa demande qu'on fasse figurer tout un plan rationnel de pédagogie sexuelle.

M. Calderoni et G. Vailati : *Les origines et l'idée fondamentale du pragmatisme* (10-29). — Le pragmatisme n'est pas, comme on l'a prétendu, une espèce « d'utilitarisme » appliqué à la logique. M. Ch.-S. Pierce, inventeur du terme « pragmatisme », énonce une méthode qui doit plutôt ramener nos jugements à une forme plus claire et plus propre à décider s'ils sont vrais ou faux. La méthode consiste à déterminer « le sens de ce que nous voulons dire », après seulement on pourra étudier si « ce que nous voulons dire est vrai ou faux ». MM. Calderoni et Vailati dans ce chapitre, détaché d'un volume

sous presse, expriment pour leur propre compte l'idée maîtresse de Pierce. Ils essaient de montrer que « la croyance » s'identifie avec « l'attente », c'est-à-dire que la « croyance » n'a de sens et de valeur que par les faits, et que les conséquences seules des faits qui en découlent ou sont prévues en découler donnent la raison explicative des croyances.

J. Ricca : *De quelques expériences ergographiques sur des mélancoliques soumis à des excitations musicales* (30-58).

C. Colucci : *Le pouls cérébral et le pouls radial dans l'épilepsie jacksonienne traumatique* (59-78).

Mars-Avril 1909. — G.-C. Ferrari : *La psychologie des survivants du désastre de Messine* (89-106).

P. Provenzal : *Le tremblement de terre de Messine* (107-116).

L. Parmeggiani : *A propos du tremblement de terre de Messine. — Notes d'un fugitif* (117-125).

M. Baccelli : *Sur la valeur des accusations et des témoignages d'enfants* (126-143).

S. Tedeschi : *L'habitude dans la salutation* (144-162).

ERRATUM

Une double erreur typographique s'est glissée dans le dernier numéro de la *Revue*. Page 574, note, il faut lire : *10 octobre 1862*, au lieu de *10 octobre 1852* et « ... aligner les idées... » au lieu de « ... éloigner les idées... »

LIVRES DÉPOSÉS AU BUREAU DE LA REVUE

E. MORSELLI. — *Introduzione alla filosofia moderna*. Un vol. in-16 de 314 pages. Livorno, Giusti.

J.-L. PERRIER. — *The Revival of Scholastic Philosophy in the nineteenth century*. Un vol. in-8° de 344 pages. New-York, Macmillan.

G.-H. LUQUET. — *Éléments de Logique formelle*. Un vol. in-8° de 58 pages. Paris, Alcan.

R. P. A. POULAIN. — *Des grâces d'oraison*. Sixième édition. Un vol. grand in-8° de 668 pages. Paris, Beauchesne.

TABLE DES MATIÈRES DU TOME XIV

ENQUÊTE SUR LE PROBLÈME DE LA CONNAISSANCE

P. Beaupuy . . . . . Psychologie de la pensée 31
F. Chovet . . . . . Les principes premiers : leur origine et leur valeur objective . . 249
E. Baron . . . . . La théorie de la connaissance dans le pragmatisme. 617
Mgr Farges . . . . . L'union du sujet et de l'objet dans la perception des sens externes.
1er article 375
2e article 533
G. Fonsegrive . . . . . Certitude et vérité. 4e article. . . 5
M. Gossard . . . . . De la réalité divine à la formule humaine 509

PHILOSOPHIE

A. de Gomer . . . . . Ame et matière 263

PSYCHOLOGIE

E. Baudin . . . . . La méthode psychologique de W. James. 635

PSYCHOLOGIE RELIGIEUSE

Vte Brenier de Montmorand Saint Vincent de Paul : essai de psychologie religieuse 44
Dr Goix . . . . . La psychologie du jeûne mystique
1er article. 131
2e article 288

PHILOSOPHIE SCIENTIFIQUE

A. Briot. . . . . Les origines de la vie au point de vue scientifique 398

HISTOIRE DE LA PHILOSOPHIE

M. Baelen . . . . . Le mécanisme moniste de Taine. 1er article. 557
S. Belmond . . . . . L'Être transcendant d'après Duns Scot. 68
P. Charles. . . . . La philosophie de M. Rodolphe Eucken 659

HISTOIRE DES SCIENCES

P. Duhem . . . . . Le mouvement absolu et le mouvement relatif : Appendice. . . . 149
Appendice (*suite*) 306
Appendice (*fin*) 436
Conclusion 499

VARIÉTÉ

G. Dumesnil . . . . . C.-C. Charaux 417

CONGRÈS

H. Léard . . . . . Le IIIe Congrès international de philosophie à Heidelderg . . . 180

REVUE CRITIQUE

G. Michelet . . . . . Revue critique de morale. . . . 690

ANALYSES ET COMPTES RENDUS

M. Apel. . . . . Kommentar zu Kants Prolegomena. 595
J. Baumann . . . . . Der Wissensbegriff 594
V. Bernies. . . . . Dieu est-il ?. 88
De Bie . . . . . Philosophia moralis generalis . . 582
E. Van Biéma. . . . . L'espace et le temps chez Leibniz. 335
Bouasse, etc... . . . . La méthode dans les sciences . . 91
J. Bourdeau . . . . . Pragmatisme et modernisme. . . 101
E Bouty . . . . . La vérité scientifique 94
E. Burle. . . . . Essai historique sur le développement de la notion de droit naturel dans l'antiquité grecque . . 220
J. Burnet . . . . . Early greek philosophy. 719
G. Compayré . . . . . L'adolescence 332
G. Deherme . . . . . La Démocratie vivante 717

J. Dewey et H. Tufts . . . Ethics 318
J.-B. Domecq . . . . . Leçons de philosophie 219
P. Duhem . . . . . Essai sur la notion de théorie physique de Platon à Galilée . . . 463
Hakluyt Egerton . . . . Liberal theology and the ground of Faith 216
C. Elsee . . . . . Neoplatonism in relation to Christianity 718
Dr Van der Elst . . . . . Contribution apportée à la notion d'hystérie par l'étude de l'hypnose 96
F. Enriques . . . . . Des problèmes de la science et de la logique 325
R. Eucken . . . . . Einführung in eine Philosophie des Geisteslebens 209
G. Goyau . . . . . L'Allemagne religieuse 227
Hermant et van de Waele . Les principales théories de la Logique contemporaine 469
H. Höffding . . . . . Philosophie de la religion 579
Hourticq . . . . . Leçons de logique et de morale . . 714
R. P. Hugon . . . . . Ontologie 711
Ioteyko et Stefanowska . . Psycho-physiologie de la douleur. 713
A. Joussain . . . . . Le fondement psychologique de la morale 583
P. Joyce . . . . . Principles of Logic 586
Kurt Kesseler . . . . . Die Vertiefung der Kantischen Religionsphilosophie durch Rudolf Eucken 468
Kurt Kesseler . . . . . Die Lösung der Widersprüche des Daseins durch Kant und Eucken in ihrer religiösen Bedentung . . 467
E. Lanusse . . . . . Études et controverses philosophiques 575
Princesse Lubomirska . . Les préjugés sur la folie 214
A. Mairet . . . . . La simulation de la Folie 216
Dr A. Marie . . . . . L'audition morbide 216
G. Michelet . . . . . Dieu et l'agnosticisme contemporain 577
X. Moisant . . . . . Psychologie de l'incroyant . . . 98
G. Pecsi . . . . . Cursus brevis philosophiæ . . . 217
H. Poincaré . . . . . Science et méthode 327
A. Rey . . . . . Les sciences philosophiques . . . 720
Rosmini . . . . . Compendio di Etica 325
F. Roussel-Despierres . . Hors du scepticisme 90
P. Rousselot . . . . . Pour l'histoire du problème de

	l'amour au moyen âge . . .	589
B. Russell	La philosophie de Leibnitz . . .	224
F. de Sarlo et G. Calò. . .	Principii di scienza etica	715
M. Sérol.	Le besoin et le devoir religieux. .	461
F.-C. Sharp	A Study of the influence of custom on the moral judgment	584
G. Sorel.	Réflexions sur la violence. . . .	466
P. Thureau-Dangin . . .	Le catholicisme en Angleterre au XIXe siècle.	472
Dr Violllet	Le spiritisme dans ses rapports avec la folie.	215
Voss	Über das wesen der mathematik .	330
J. Watson	The philosophy of Kant explained .	99
M. Werner	Das Christentum und die monistische Religion	459
Willems.	Philosophia moralis	323

REVUE CRITIQUE

G. Michelet	Revue critique de morale	

PÉRIODIQUES

F. Chovet	Les Périodiques espagnols . . .	106
H. Trouche	Les Périodiques italiens	109
Recension des Revues		229
» »		338
» »		474
» »		602
» »		

L'ENSEIGNEMENT PHILOSOPHIQUE

Mgr Farges	Synthèse abrégée du modernisme philosophique	120
J. Louis.	Soutenance de thèses de M. Tisserand à la Sorbonne	358
»	Soutenance de thèses de M. l'abbé Palhoriès à la Sorbonne. . . .	364
»	Soutenance de thèses de M. Francis Maugé à la Sorbonne.	491
»	Soutenance de thèses de M. Ollion à la Sorbonne	611

Le Gérant : L. GARNIER.

La Chapelle-Montligeon (Orne). — Imp. de Montligeon. — 5-09.

B
2
R23
année 9
jan.-
juin

Revue de philosophie

PLEASE DO NOT REMOVE
CARDS OR SLIPS FROM THIS POCKET

UNIVERSITY OF TORONTO LIBRARY